This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06181992 0

NOX LIBRARY

croft Collection.
chased in 1893.

ŒUVRES

DE SPINOZA.

ŒUVRES
DE SPINOZA,

TRADUITES

PAR ÉMILE SAISSET,

Professeur de Philosophie au Collége royal de Henri IV;

AVEC UNE INTRODUCTION DU TRADUCTEUR.

PREMIÈRE SERIE.

Introduction.

Vie de Spinoza.

Théologie de Spinoza.

PARIS,

CHARPENTIER, LIBRAIRE-ÉDITEUR,

29, RUE DE SEINE.

1842.

LENOX LIBRARY
NEW YORK

AVANT-PROPOS.

Je donne enfin aux amis de la philosophie une traduction, depuis long-temps promise, des œuvres de Spinoza. Populaire en Allemagne, Spinoza est encore en France à peu près inconnu. Ce n'est pas qu'il ne se fasse beaucoup de bruit autour de son nom; on le célèbre avec enthousiasme, on le décrie avec emportement, on l'atteste, on le cite à tout propos; mais l'admiration effrénée qu'il inspire aux uns, pas plus que les violentes colères qu'il allume chez les autres, n'ont réussi à lui procurer des lecteurs.

J'ai pensé qu'une traduction était absolument nécessaire pour donner enfin des amis ou des adversaires sérieux à Spinoza; et j'ai même osé espérer qu'elle pourrait mettre un terme à cette aveugle et stérile controverse qui s'agite depuis quinze ans dans le vide : débat ridicule, où aucune des parties ne connaît les pièces du procès.

Spinoza est un solitaire. Il s'inquiète sérieusement de s'entendre avec lui-même, mais fort peu d'être entendu. Animé du plus violent mépris pour le vulgaire, il ne s'adresse qu'aux esprits d'élite, et fait de son style

une algèbre à l'usage des géomètres et des méditatifs. Pénétré d'ailleurs d'une prodigieuse confiance, que la solitude et la contradiction exaltaient encore, dans la parfaite vérité de ses systèmes, il invente, pour des idées qu'il croit absolument nouvelles, un langage nouveau. En voilà plus qu'il ne faut pour expliquer qu'en France, où l'on a tant de curiosité et si peu de patience, et où l'erreur même fait moins peur que l'obscurité, Spinoza intéresse aujourd'hui tout le monde sans se faire lire de personne.

Je ne sais si je m'abuse, mais il me semble qu'une traduction française, par la clarté propre à notre langue et par cette heureuse nécessité imposée à l'auteur de donner aux idées les plus vagues des contours fermes et précis, est déjà une sorte de commentaire.

Commentaire bien insuffisant, je le sais, à qui veut comprendre à fond Spinoza : aussi m'avait-il paru convenable de joindre à mon travail de traducteur une introduction étendue, où je me proposais, après avoir éclairci le caractère et l'enchaînement du système, de soumettre le système lui-même à une discussion régulière et approfondie.

Mais cette introduction a pris peu à peu, presqu'en dépit de moi, de si grands accroissements, qu'elle est devenue un livre. Je n'en donne aujourd'hui au public que la première partie, où l'on trouvera une sorte d'exposition critique de la philosophie de Spinoza. Je

publierai dans quelques mois la seconde partie, qui comprendra l'histoire et la réfutation de ce grand système.

Je sais d'avance que beaucoup de personnes zélées, qui ne peuvent entendre parler avec calme de Spinoza, et qui, sans comprendre un mot au fond de sa doctrine, sans avoir lu une ligne de ses écrits, frémissent d'horreur en entendant prononcer son nom, verront dans cette introduction une nouvelle tentative pour réhabiliter Spinoza.

Il y a bientôt deux siècles, une de ces personnes (la race en est fort ancienne) argumentait avec emportement contre le spinozisme dans un cercle dont Boerhaave faisait partie. L'illustre médecin souriait en l'écoutant; il interrompit l'homme zélé par cette simple question : « Avez-vous lu Spinoza? » L'homme zélé sortit furieux, et le bruit se répandit le lendemain dans Leyde que Boerhaave était spinoziste [1].

Que veut-on dire quand on nous accuse aujourd'hui de réhabiliter Spinoza? S'agit-il d'un renouvellement de sa doctrine? Mais ce serait là une entreprise insensée. On ne ressuscite rien en philosophie : si grand qu'ait été le génie de Spinoza, il n'a pu donner à sa philosophie cette force et cette durée qui n'appartiennent qu'à la vérité. Ce n'est qu'un système, qui a passé comme

[1] Voyez Fontenelle, *Éloges*, tome IV, p. 288. — Th. de Murr, *Adnot. ad tract. théol. polit.* Præfat., p. 3.

et à la qualité des amis, mais aussi au nombre et à la qualité des adversaires. J'ai nommé Malebranche, Fénelon, Leibnitz, tout ce qu'il y avait de plus grand parmi les philosophes. Il faut citer maintenant les plus illustres théologiens, Huet[1], Richard Simon[2], Abbadie[3]. Ceux-ci regardent peu à l'*Éthique;* c'est au traité *Théologico-politique,* à cette *dangereuse et libertine critique* des saintes Écritures, qu'ils ont affaire. Bossuet ne veut point se commettre avec Spinoza ; mais il conseille et presse Lami[4].

Au XVIIIe siècle, la scène change, et il semble que cette même liberté de penser sans tempérament et sans détour, ce regard profane et audacieux jeté sur les saintes Écritures, tout ce qui avait perdu Spinoza dans un siècle de discipline et de foi, va faire sa fortune à une époque d'incrédulité et de hardiesse. Les choses ne se passèrent pourtant point ainsi. Il y a deux hommes dans Spinoza : le libre penseur du *Théologico-politique,* pour qui les prophéties ne sont que des illusions ou des symboles ; les miracles, des paraboles ou des faits naturels ; Moïse, un grand politique ; Jésus-Christ, une âme sainte et le premier des sages ; il y a ensuite le philosophe de l'*Éthique,* qui décrit la nature de Dieu, explique l'univers, en découvre les premiers ressorts, en dévoile le mécanisme, sonde toutes les profondeurs, pénètre tous les mystères, n'ignore de rien, ne doute de rien, développe enfin dans l'ordre inflexible des géomètres, et sous les formules invariables d'un style algébrique, le dogmatisme le plus tranchant, le plus vaste, le plus exclusif qui fut jamais. Le XVIIIe siècle comprit et suivit le théologien, ou plutôt l'hérétique, dans Spinoza ; il ne comprit pas, il ne

[1] Dans la *Demonstratio Evangelica.*

[2] Dans l'*Histoire critique du Vieux-Testament.*

[3] *De la vérité de la Relig. chrét.*, chap. VII et VIII.

[4] *Œuvres de Bossuet,* édit. de Besançon, tome XVII, lettre 145.

connut pas le métaphysicien. Comment l'école de Kant, pour qui la métaphysique n'est qu'une sublime chimère; comment l'école Écossaise, si timide, si discrète, si bornée dans son horizon, auraient-elles pu s'intéresser aux témérités spéculatives de Spinoza? L'école de Locke et celle de Condillac n'y voient guère que des définitions arbitraires et des abus de mots [1]. Diderot, d'Holbach et leurs amis croient suivre Spinoza quand ils reculent jusqu'à Épicure. Voltaire, qui en philosophie effleure tout, parce qu'il dédaigne tout, prend Spinoza pour un matérialiste; et comme Bayle, avec plus de légèreté encore, mais du moins avec plus de sincérité, il voit dans l'*Éthique* un traité régulier d'athéisme [2]. C'est que Voltaire et toute l'Encyclopédie n'avaient lu Spinoza que dans Boulainvillers, ou, pour mieux dire, toute la philosophie de Spinoza était pour eux dans le *Théologico-politique* [3].

Les choses en étaient là vers la fin du XVIIIe siècle, et Spinoza, le vrai et complet Spinoza, celui de l'*Éthique*, était profondément inconnu et presque universellement décrié, quand éclata tout d'un coup, dans cette Allemagne, où le doute, sous la forme séduisante et sévère que lui donna le génie de Kant, semblait avoir jeté d'indestructibles racines, ce puissant mouvement d'idées spéculatives, ce généreux essor vers les hautes régions abandonnées, qui s'est propagé dans toute l'Europe et a donné depuis cinquante ans à la philosophie du XIXe siècle, Fichte, Schelling, Hegel et M. Cousin. C'est de cette époque de renaissance que datent le renom et l'influence de Spinoza. Jacobi met le public dans la confidence d'une conversation qu'il a eue avec

[1] Condillac, *Traité des Systèmes*, chap. X, le Spinozisme réfuté.

[2] Voltaire, *Lettres sur les Juifs*, lettre X. — *Le Philos. ignor.*, lettre 24. — *Les Systèmes*, notes.

[3] Tout le dix-huitième siècle a confondu le spinozisme et le matérialisme. *Vesana Stratonis restituit commenta*, dit le cardinal de Polignac dans l'Anti-Lucrèce, en parlant de Spinoza.

Lessing et dont le système de Spinoza a fait tous les frais. « J'étais allé, dit-il, chez Lessing dans l'espérance qu'il me viendrait en aide contre Spinoza. » Mais quoi! Jacobi trouve dans l'illustre poète un spinoziste déclaré : « Ἓν καὶ πᾶν, s'écrie Lessing, voilà la philosophie. »

Mendelsohn voit dans ce récit un outrage à la mémoire de Lessing, et il prend la plume pour la défendre. De là une controverse vive, passionnée, violente, qui émeut toute l'Allemagne, et à laquelle Claudius, Herder, Heydenreich et M. Schelling prennent la part la plus active. Il ne s'agit bientôt plus du spinozisme de Lessing, mais du spinozisme lui-même. On commence à le voir partout. Lessing l'avait trouvé dans Leibnitz, Jacobi le trouve dans Lessing. La doctrine de Fichte n'est qu'un spinozisme retourné; celle de Schelling, un spinozisme déguisé. On traduit Spinoza; on recueille ses œuvres, le célèbre docteur Paulus en donne une édition complète. Quelques notes marginales, de la main de Spinoza, ne s'y rencontraient pas; le savant de Murr les publie. On trouve quelques variantes très-insignifiantes de ces notes, le docteur Dorow ne veut pas que le public en soit privé.

L'enthousiasme gagne les poètes, et bientôt il ne connait plus de bornes. « Ne pourrait-on pas, disait Herder, persuader à Goëthe de lire un autre livre que l'*Éthique*[1]? » L'ardent Novalis s'enflamme pour le Dieu-nature de Spinoza, qui s'agite sourdement dans les eaux et les vents, sommeille dans la plante, s'éveille dans l'animal, pense dans l'homme, et remplit tout de son activité sans l'épuiser jamais. Mais les théologiens laissent loin derrière eux les poètes eux-mêmes. Écoutons Schleiermacher :

« Sacrifiez avec moi une boucle de cheveux aux mânes du

[1] Goethe a dit quelque part : « Je me réfugiai dans mon antique asile, l'*Ethique* de Spinoza. »

saint et méconnu Spinoza ! Le sublime esprit du monde le pénétra, l'infini fut son commencement et sa fin, l'universel son unique et éternel amour ; vivant dans une sainte innocence et dans une humilité profonde, il se mira dans le monde éternel et il vit que lui aussi était pour le monde un miroir digne d'amour ; il fut plein de religion et plein de l'Esprit saint ; aussi nous apparaît-il solitaire et non égalé, maître en son art, mais élevé au-dessus du profane, sans disciples et sans droit de bourgeoisie. »

Ces élans d'enthousiasme, presque aussi ridicules dans leur genre que les emportements des adversaires de Spinoza, ne sortiront pas, nous l'espérons, de l'Allemagne. Nous n'avons point, grâce à Dieu, assez d'imagination et nous avons trop de bon sens pour nous passionner de la sorte sans mesure et sans raison. La nouvelle philosophie française, à qui on n'a pas épargné l'accusation de spinozisme et toutes les injures qu'elle amène avec soi, s'est nettement séparée de Spinoza dès son origine ; et du jour où elle a substitué la méthode psychologique à la déduction *a priori*, en donnant pour base à toute spéculation métaphysique le sentiment de l'activité individuelle dans la conscience du *moi*, elle s'est heureusement condamnée à ne pouvoir être spinoziste sans la plus éclatante contradiction.

Pourquoi donc toutes ces colères ? Pourquoi ces cris de violence ? Nous déclarons, quant à nous, qu'ils nous laissent l'âme aussi calme que les transports d'admiration de l'ardente et chimérique Allemagne. Le système de Spinoza est un grand système, je le crois ; mais il n'est plus. Est-il bien raisonnable de se passionner pour une conception épuisée ? Le système de Spinoza est un faux système, je le crois aussi : mais il a été ; et il est encore, sinon comme système, du moins comme tendance de l'esprit humain. Est-il bien utile de s'emporter contre un fait nécessaire, contre une loi de la pensée et de l'histoire ?

Nous ne pouvons comprendre qu'un esprit un peu grave ait

autre chose à faire d'utile et de sérieux sur Spinoza que de laisser là les fanatiques de toute espèce, et de résoudre avec un calme parfait ces deux questions : Qu'a pensé Spinoza? Qu'y a-t-il de vrai dans ce qu'il a pensé[1] ?

I.

DE LA MÉTHODE DE SPINOZA.

Tout le monde sait que Spinoza a entrepris, sinon le premier, du moins d'une façon plus régulière et plus systématique qu'aucun autre philosophe, d'appliquer à la métaphysique la méthode des géomètres; et il suffit d'avoir ouvert l'*Éthique*, pour s'être aperçu que cet ouvrage commence, comme la géométrie d'Euclide, par un certain nombre de définitions et d'axiomes, sur lesquels vient ensuite s'appuyer tout un vaste système de propositions, de lemmes, de corollaires et de scholies.

D'excellents esprits, notamment Hemsterhuis[2], ont reproché à Spinoza d'avoir embarrassé ses lecteurs et de s'être accablé lui-même de cet appareil géométrique, où la rigueur de la forme, souvent plus apparente que réelle, unie à une inévitable sécheresse et à une complication de formules presque inextricable, fatigue, éblouit, décourage la pensée, au lieu de l'éclairer et de la soutenir.

Nous sommes fort éloigné de vouloir sur ce point justifier Spinoza; tout au contraire, il nous semble que si le reproche qu'on lui adresse est juste, loin d'être trop sévère, il ne l'est pas encore assez.

[1] Sur la destinée de Spinoza, on relira avec plaisir les spirituels articles d'Henri Heine (*Revue des Deux-Mondes*, nov. 1834), et le brillant chapitre de M. Lerminier dans sa *Philosophie du Droit*.

[2] *Lettre à Jacobi*. Voyez *Jacobi's Werke*, tome IV, pag. 166.

Ce reproche, en effet, ne va pas au fond des choses. L'ordre géométrique que suit Spinoza, ce n'est point, comme Jacobi l'a fort solidement remarqué[1], sa méthode elle-même, c'en est seulement l'enveloppe ; et il y a ici une question tout autrement grave que celle de l'exposition et du style, c'est la question des véritables conditions de la science et de la portée même de l'esprit humain.

Spinoza veut que la science prenne son point d'appui dans l'objet le plus élevé de la pensée, et que, descendant ensuite par degré des hauteurs de l'Être en soi et par soi, elle suive la chaîne des êtres, et reproduise dans le mouvement et l'ordre de ses conceptions l'ordre vrai et le réel mouvement des choses. Si cette méthode est la véritable, il importe fort peu que Spinoza ait employé ou non la forme géométrique. En connaît-on d'ailleurs quelqu'une qui soit mieux appropriée à une méthode essentiellement déductive, et qui paraisse plus capable d'en assurer la marche, d'en tempérer la hardiesse, d'en corriger les excès ?

Si au contraire, cette méthode n'est pas la véritable, il faut condamner alors, je l'avoue, la forme géométrique, mais avec elle et avant tout, la méthode ambitieuse et téméraire qu'elle recouvre. Laissons donc de côté la forme géométrique des pensées de Spinoza, et rendons-nous compte de sa méthode.

Génie essentiellement réfléchi, élevé à une école sévère, celle de Descartes, Spinoza n'ignorait pas qu'il n'y a point en philosophie de problème antérieur à celui de la méthode. La nature et la portée de l'entendement humain, l'ordre légitime de ses opérations, la loi fondamentale qui les doit régler, tous ces grands objets avaient occupé ses premières méditations, et il ne cessa de s'en inquiéter pendant toute sa vie. Nous savons

[1] *Jacobi's Werke*, l. I.

qu'avant d'écrire son *Éthique*, ou, comme il l'appelle avec raison, *sa philosophie*, il avait jeté les bases d'un traité complet sur la méthode [1]; ouvrage informe, mais plein de génie, plusieurs fois abandonné et repris sans jamais être achevé, où toutefois les vues générales de Spinoza sont suffisamment indiquées à des yeux attentifs par des traits d'une force et d'une hardiesse singulières.

Au commencement de cet ouvrage, Spinoza nous trace le tableau d'une âme à qui les biens périssables ne suffisent plus, et qui cherche, loin de la volupté, de la gloire, et de toutes les chimères dont la poursuite occupe et fatigue les âmes vulgaires, la sérénité durable et la paix.

« L'expérience, dit-il, m'ayant appris à reconnaître que tous les événements ordinaires de la vie commune sont choses vaines et futiles,... j'ai pris enfin la résolution de rechercher s'il existe un bien véritable,..... un bien qui puisse remplir à lui seul l'âme tout entière, après qu'elle a rejeté tout le reste : en un mot, un bien qui donne à l'âme, quand elle le trouve et le possède, l'éternel et suprême bonheur [2]. »

Qu'on ne s'étonne point de rencontrer de telles pensées au début d'un traité sur la méthode : Spinoza ne sépare point dans la science deux choses inséparables dans la réalité, la poursuite du vrai et celle du bien. A ses yeux, l'homme est essentiellement un être qui pense, et, pour prendre sa forte expression, une idée. Le bonheur d'un tel être ne peut se trouver que dans la pensée, et le plus haut degré de la connaissance humaine doit être le plus haut degré de l'humaine félicité. Le bonheur suprême n'est point un idéal fantastique, insaisissable à notre misère.

[1] C'est le traité qui a pour titre : *De la Réforme de l'Entendement*. Voir le tome II de notre traduction.

[2] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 275.

Spinoza croit fermement que dès cette vie une âme philosophique y peut atteindre.

« La raison, écrit-il à Guillaume de Blyenbergh, la raison fait ma jouissance; et le but où j'aspire en cette vie, ce n'est point de la passer dans la douleur et les gémissements, mais dans la paix, la joie et la sérénité [1]. »

D'où viennent en effet les maux et les agitations de l'âme?

« Elles tirent leur origine de l'amour excessif qui l'attache à des choses sujettes à mille variations et dont la possession durable est impossible. Personne, en effet, n'a d'inquiétude ni d'anxiété que pour l'objet qu'il aime; et les injures, les soupçons, les inimitiés n'ont pas d'autre source que cet amour qui nous enflamme pour des objets que nous ne pouvons réellement posséder avec plénitude [2].

» Au contraire, l'amour qui a pour objet quelque chose d'éternel et d'infini nourrit notre âme d'une joie pure et sans aucun mélange de tristesse, et c'est vers ce bien si digne d'envie que doivent tendre tous nos efforts [3]. »

Cet objet éternel et infini, l'âme ne peut l'aimer, si elle ne le peut connaître. Mais qu'il lui soit donné de le concevoir avec clarté, elle pourra dès lors le posséder avec plénitude, et la jouissance épurée de cette possession tout intellectuelle aura ce privilége qu'elle se laissera partager sans s'affaiblir.

Le problème fondamental de la vie humaine est donc celui-ci : par quels moyens l'âme peut-elle atteindre l'Être infini et éternel dont la connaissance doit combler tous ses désirs?

Pour résoudre ce problème, Spinoza porte un regard attentif sur la nature de l'entendement humain, et il esquisse une théorie

[1] *Lettre XVIII*, tome II, pag. 374.

[2] *Ethique*, part. V, Schol. de la Propos. XX.

[3] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 277.

des degrés de la connaissance qui paraît au premier aspect un peu embarrassée, mais qui est au fond aussi simple que profonde.

On peut ramener toutes nos perceptions à quatre espèces fondamentales [1].

La première est fondée sur un simple ouï-dire, et en général sur un signe.

La seconde est acquise par une *expérience vague*, c'est-à-dire passive, et qui n'est pas déterminée par l'entendement.

La troisième consiste à concevoir une chose par son rapport à une autre chose, mais non pas d'une manière complète et adéquate.

La quatrième atteint une chose dans son essence ou dans sa cause immédiate.

Ainsi, au plus bas degré de la connaissance, Spinoza place ces croyances aveugles, ces tumultueuses impressions, ces images confuses dont se repaît le vulgaire. C'est le monde de l'imagination et des sens, la région de l'opinion et des préjugés. Spinoza y trace une division, mais à laquelle il n'attribue que peu d'importance, puisqu'il réunit dans l'*Éthique*, sous le nom de *Connaissance du premier genre* [2], ce qu'il a distingué dans la *Réforme de l'entendement* en perception par simple ouï-dire, et perception par voie d'expérience vague. Je sais par simple ouï-dire quel est le jour de ma naissance, quels furent mes parents, et autres choses semblables. C'est par une expérience vague que je sais que je dois mourir ; car si j'affirme cela, c'est que j'ai vu mourir plusieurs de mes semblables, quoiqu'ils n'aient pas tous vécu le même espace de temps ni succombé à la même maladie. Je sais de la même manière que

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 280.

[2] *Éthique*, part. 2, Schol. de la Propos. XL.

l'huile a la vertu de nourrir la flamme et l'eau celle de l'éteindre, et en général toutes les choses qui se rapportent à l'usage ordinaire de la vie.

Le premier genre de connaissance, utile pour la vie, n'est d'aucun prix pour la science. Il atteint les accidents, la surface des choses, non leur essence et leur fond. Livré à une mobilité perpétuelle, ouvrage de la fortune et du hasard, et non de l'activité interne de la pensée, il agite et occupe l'âme, mais ne l'éclaire pas. C'est la source des passions mauvaises qui jettent sans cesse leur ombre sur les idées pures de l'entendement, arrachent l'âme à elle-même, la dispersent en quelque sorte vers les choses extérieures et troublent la sérénité de ses contemplations.

La connaissance du second genre est un premier effort pour se dégager des ténèbres du monde sensible. Elle consiste à rattacher un effet à sa cause, un phénomène à sa loi, une conséquence à son principe. C'est le procédé des géomètres, qui ramènent les propriétés des nombres, des figures, à un système régulier de propositions simples, d'axiomes incontestables. En général, c'est la raison discursive, par laquelle l'esprit humain, aidé de l'analyse et de la synthèse, monte du particulier au général, redescend du général au particulier, pour accroître sans cesse, pour éclaircir et pour enchaîner de plus en plus ses connaissances.

Que manque-t-il à ce genre de perception? une seule chose, mais capitale. La raison discursive, le raisonnement est un procédé infaillible, mais il est aveugle. Il explique le fait par sa loi, mais il n'explique pas cette loi. Il établit la conséquence par les principes: mais les principes eux-mêmes, il les accepte sans les établir. Il fait de nos pensées une chaîne d'une régularité parfaite, mais il n'en peut fixer le premier anneau.

Il y a donc au-dessus du raisonnement une connaissance supérieure, qui seule peut affermir toutes les autres. Cette connaissance, c'est la raison intuitive, dont l'objet propre est l'Être en soi et par soi.

Spinoza éclaircit ces quatre modes de perception par un lumineux et ingénieux exemple : Trois nombres, dit-il[1], sont donnés; on en cherche un quatrième qui soit au troisième comme le second est au premier. Nos marchands disent qu'ils savent fort bien ce qu'il y a à faire pour trouver ce quatrième nombre; ils n'ont pas, en effet, encore oublié l'opération qu'ils ont apprise de leurs maîtres, laquelle est, bien entendu, tout empirique et sans démonstration. D'autres tirent de quelques cas particuliers empruntés à l'expérience un axiome général. Ils prennent un exemple comme celui-ci : 2 : 4 : : 3 : 6; ils trouvent par l'expérience que, le second de ces nombres étant multiplié par le troisième, le produit divisé par le premier donne 6 pour quotient; et ils concluent de là qu'une opération semblable est bonne pour trouver tout quatrième nombre proportionnel. Quant aux mathématiciens, ils savent, par la démonstration de la XIXe Proposition du livre VII d'Euclide, quels nombres sont proportionnels entre eux; ils savent, par la nature même et par les propriétés de la proportion, que le produit du premier nombre par le quatrième est égal au produit du troisième par le second; mais ils ne voient point la proportionnalité adéquate des nombres donnés; ou, s'ils la voient, ils ne la voient point par la vertu de la proposition d'Euclide, mais bien par intuition et sans faire aucune opération.

Le plus haut degré de la connaissance consiste donc dans l'intuition immédiate d'une vérité évidente d'elle-même, dans ce coup d'œil instantané par lequel l'esprit, sans effort, sans

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 282.

obstacle, sans intermédiaire, saisit son objet, l'embrasse tout entier, et s'y repose en quelque sorte dans une lumière sans mélange et dans une parfaite sérénité.

Spinoza donne divers exemples de ce mode supérieur de la connaissance ; et quelques-uns peuvent paraître mal choisis : Nous savons, dit-il, d'une perception immédiate que 2 et 3 font 5 ; qu'étant donnés les nombres 1 : 2 : : 3 :, le quatrième nombre proportionnel est 6 ; enfin, que deux lignes parallèles à une troisième sont parallèles entre elles.

Il semble que cette dernière vérité peut se prouver par le raisonnement et a même besoin de l'être. Ce n'est donc pas une vérité immédiate. Et de là on pourrait conclure que Spinoza ne s'est point formé une idée parfaitement claire du procédé de l'intuition immédiate, et qu'à l'exemple de beaucoup d'autres profonds logiciens, il a confondu le raisonnement et la raison.

Mais il n'en est rien. Spinoza reconnaît deux degrés dans l'intuition immédiate, et cette distinction est aussi claire que juste et profonde. A son premier degré, la raison perçoit les objets, non pas encore en eux-mêmes, mais dans leur cause immédiate. Par exemple : en me formant une idée claire et distincte d'un certain mode de l'étendue, je le conçois dans sa cause immédiate, savoir, l'étendue infinie et divine. Il y a bien là une sorte de déduction, mais rapide comme l'éclair, et si soudaine et si lumineuse qu'elle ressemble à une intuition. L'effet, sa cause, leur rapport, l'esprit saisit tout cela comme d'un seul trait.

Au second degré, qui est le comble et la perfection de la pensée, l'esprit atteint directement ce qui est, non plus dans sa cause, mais en soi. C'est ainsi que nous concevons la Substance, la Perfection, Dieu. Il n'y a ici aucun mouvement dans la pensée, aucun obstacle, aucun intermédiaire entre elle et

son objet. L'immédiation est absolue. Le sujet et l'objet de la connaissance se touchent et s'identifient dans un acte indivisible.

Voilà le type, l'idéal de l'intuition immédiate. Le premier degré n'est qu'un échelon pour s'élever à celui-là, qui seul achève et accomplit la connaissance.

Il est aisé de reconnaître dans cette rapide esquisse les trois grandes fonctions intellectuelles reconnues par les plus profonds observateurs de l'esprit humain, savoir : la Sensibilité, l'Entendement et la Raison. Platon les décrivit le premier avec une grâce et une éloquence unies à une précision supérieure; Aristote sur ce point ne s'écarta pas essentiellement de son maître [1]; et voici qu'après deux mille ans Spinoza et Kant, avec toutes les différences de leur point de vue, retrouvent dans l'esprit humain presque les mêmes traits que le génie de l'antiquité y avait déjà reconnus.

Mais c'est surtout avec la théorie de Platon que celle de Spinoza présente de frappantes analogies, bien voisines d'une absolue identité. Cette division symétrique de la connaissance en quatre degrés, dont les deux premiers se rapportent à l'ordre des choses sensibles, et les deux autres à celui des intelligibles; cette distinction subtile elle-même entre la sensation et la foi; ce mépris souverain de la perception empirique; la connaissance mathématique conçue comme un intermédiaire entre les images des sens et les idées pures de la raison, aveugle encore comme ceux-là, mais déjà stable comme celle-ci; enfin, l'intuition intellectuelle, proclamée le plus noble effort, la forme la plus pure et l'idéal de la connaissance, s'attachant d'abord aux idées, puis rapportant les idées elles-mêmes à une idée première

[1] Voyez l'exposition lumineuse et profonde de la philosophie d'Aristote que nous devons à M. Ravaisson (*Essai sur la métaph. d'Aristote*; Paris, 1837).

qui éclaircit, mesure, contient et accomplit tout le reste; qui ne croirait voir, dans cet étonnant accord de vues et de langage, comme un ressouvenir du sixième livre de la *République?*

Après avoir décrit les différentes espèces de perceptions, Spinoza examine tour à tour leur valeur scientifique. L'expérience, sous sa double forme, ne peut fournir une connaissance philosophique; car elle donne des images confuses, et le philosophe cherche des idées; elle n'atteint que les accidents des choses, et la science néglige l'accident pour s'attacher à l'essence.

L'expérience est donc absolument proscrite, sans restriction et sans réserve, du domaine de la métaphysique [1].

La connaissance du second genre est moins sévèrement traitée, parce qu'elle conduit à l'intuition immédiate. Toutefois, ce genre de perception n'est pas celui que le philosophe doit mettre en usage. Il donne, il est vrai, la certitude; mais la certitude ne suffit pas au philosophe, il lui faut aussi la lumière.

Ce mépris du raisonnement paraît au premier abord fort étrange, et l'on ne peut concevoir que Spinoza, cet habile et puissant raisonneur, ait voulu interdire aux philosophes un instrument qu'il manie sans cesse, et qui est entre ses mains d'une inépuisable fécondité.

Mais il faut bien entendre sa pensée.

Spinoza distingue deux manières de raisonner : ou bien l'on enchaîne les unes aux autres une suite de pensées à l'aide de certains principes qu'on accepte sans les examiner et sans les comprendre, et c'est ce raisonnement aveugle que Spinoza exclut de la philosophie; ou bien l'on part d'un principe clairement et immédiatement aperçu en lui-même, et de l'idée adéquate de ce principe on va à l'idée adéquate de ses effets, de ses conséquences; et voilà le raisonnement philosophique, où

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 283, 284. Voyez aussi *Lettre à Simon de Vries*, tome II, pag. 256.

tout est intelligible et clair, où les images des sens et les croyances aveugles n'ont aucune place. Elevé à cette hauteur, le raisonnement se confond presque avec l'intuition immédiate; il est le plus puissant levier de l'esprit humain, il en est la fonction la plus riche et la plus féconde, sinon la plus élevée, et l'instrument le plus nécessaire. Il n'y a au-dessus que l'intuition intellectuelle dans son degré supérieur et unique de pureté et d'énergie, qui met face à face la pensée et son plus sublime objet, les unissant et, pour ainsi dire, les unifiant l'un avec l'autre.

La loi de la pensée philosophique, c'est donc de fonder la science sur des idées claires et distinctes, et de ne faire usage d'aucun autre procédé que de l'intuition immédiate et du raisonnement appuyé sur elle. Or, le premier objet de l'intuition immédiate, c'est l'Être parfait. Spinoza conclut donc finalement que : « *la méthode parfaite est celle qui enseigne à diriger l'esprit sous la loi de l'idée de l'Être absolument parfait* [1]. »

Le grand reproche qu'on a élevé contre la méthode de Spinoza est celui qu'Aristote adressait autrefois à Platon : c'est de fonder la philosophie sur des conceptions abstraites, de confondre de pures notions avec les essences réelles, en un mot de réaliser des abstractions.

Assurément, Spinoza mérite souvent ce reproche; mais il devient d'autant plus intéressant de constater qu'il était bien en garde contre le péril des abstractions réalisées; et s'il y est souvent tombé, ce n'est certainement pas par ignorance.

Spinoza professe positivement cette doctrine, que les universaux n'ont qu'une réalité abstraite, et que tout ce qui est réel

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 287.

est individuel[1]. Il se moque de ceux qui attribuent une réalité indépendante et effective à ces êtres de raison : l'homme, le cheval, et, ce qui est plus grave, la volonté[2]. La source la plus ordinaire de nos erreurs, dit-il, c'est que nous confondons les universaux avec les êtres singuliers et individuels; et de purs abstraits, des êtres de raison, avec les choses réelles[3]. Ne semble-t-il pas que Spinoza, ce grand réalisateur d'abstractions, prononce ici lui-même la condamnation de son système !

Mais essayons de nous rendre compte de ce point singulier de sa doctrine, un des plus graves et des plus délicats qui se puissent toucher.

Spinoza explique fort nettement l'origine et la formation de nos idées les plus générales, de ces termes qu'on nomme, dit-il, transcendentaux, comme être, chose, quelque chose[4]. L'âme humaine ne peut embrasser qu'un certain nombre d'images d'une manière distincte. Si ce nombre est dépassé, les images se mêlent et se confondent, et l'âme, n'imaginant plus alors les choses que dans une extrême confusion, les comprend toutes dans un seul prédicat, le prédicat être, le prédicat chose, etc.

Il suit de là qu'à mesure qu'on s'éloigne des êtres particuliers on abandonne le réel, pour s'enfoncer dans la région des images confuses; de sorte que le genre le plus universel, le genre *généralissime* est la plus vague des conceptions, la plus creuse et la plus vide des pensées.

Spinoza le dit en propres termes :

[1] *Ethique*, part. 2. Propos. XLVIII, ou Schol.

[2] *Lettre à Oldenb.*, tome II, pag. 321. — Comp. *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 292.

[3] *Ethique*, De l'Ame, Schol. de la Propos. XLIX.

[4] *Ibid.*, Schol. I de la Propos. XL.

« Plus l'existence est conçue généralement, plus elle est conçue confusément, et plus facilement elle peut être attribuée à un objet quelconque. Au contraire, dès que nous concevons l'existence d'une façon plus particulière, nous la comprenons d'une façon plus distincte [1]. »

Voilà Spinoza nominaliste. Comment expliquer alors ce dédain de l'expérience, cette préférence donnée au raisonnement, cet usage des définitions et des axiomes; enfin ce réalisme excessif et sans mesure qui plus tard lui fera retrancher aux âmes et aux corps toute existence distincte pour la transporter tout entière dans la pensée et dans l'étendue indéterminées, ces deux universaux réalisés, ces deux abstractions données comme la perfection de l'existence ?

Cette explication est très-simple : pour Spinoza il y a deux sortes d'expériences infiniment différentes l'une de l'autre : l'expérience ordinaire, l'intuition sensible; et puis ce genre sublime d'expérience qui n'atteint plus de vaines images, mais des idées, qui pénètre au delà des accidents et nous découvre les essences; c'est l'intuition intellectuelle.

Ici Spinoza devient réaliste, de nominaliste qu'il était tout à l'heure. A ses yeux, la pensée absolue et l'étendue absolue ne sont pas des universaux, des abstraits, mais des essences particulières et déterminées, saisies par une intuition claire et adéquate à son objet. Et la Substance n'est point le fruit tardif d'une longue suite de généralisations; ce n'est point le dernier universel, le dernier abstrait; la Substance est saisie par une intuition absolument immédiate, la plus déterminée, la plus distincte, la plus adéquate de toutes.

De là l'importance que donne Spinoza aux définitions. Il les entend d'une façon toute platonicienne. La définition d'un ob-

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 292.

jet, dit-il, exprime ce qu'il y a en lui de fondamental, son essence, son idée.

« Une définition pour être parfaite devra expliquer l'essence intime de la chose, de façon que toutes ses propriétés s'en puissent déduire [1].

» Or l'essence intime d'une chose, c'est son rapport à sa cause immédiate. »

Ces passages expliquent, ce nous semble, la contradiction apparente du nominalisme de Spinoza et de son réalisme. Son nominalisme ne porte que sur les images confuses des sens, sur cette généralisation bâtarde, ouvrage de l'imagination et du hasard, et qui ne représente que le dernier degré de confusion des choses.

Au fond, il est réaliste pur :

« Il est, dit-il, absolument nécessaire de tirer toutes nos idées des choses physiques, c'est-à-dire des êtres réels, en allant suivant la série des causes d'un être réel à un autre être réel ; sans passer aux choses abstraites et universelles, ni pour en conclure rien de réel, ni pour les conclure de quelque être réel [2]. »

Mais de quels êtres physiques parle ici Spinoza ?

« Par la série des causes et des êtres réels, je n'entends point la série des choses particulières et changeantes, mais seulement la série des choses fixes et éternelles. »

Voici enfin un passage qui unit et éclaircit tout :

« D'où il résulte que ces choses fixes et éternelles, quoique particulières, seront pour nous, à cause de leur présence dans tout l'univers et de l'étendue de leur puissance, comme des

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 309.

[2] *Ibid.*, pag. 310.

universaux, c'est-à-dire comme les genres des définitions des choses particulières, et comme les causes immédiates de toutes choses[1]. »

Voilà les vrais universaux, non pas des abstractions logiques, mais des causes, des essences, et comme dit Platon, des *idées*.

Nous pouvons maintenant nous former une idée à peu près complète de la méthode de Spinoza : elle consiste, avant tout, à purifier son esprit de tout préjugé, de toute image sensible ; à l'éprouver par le raisonnement, qui est comme une préparation et un passage à des fonctions plus hautes, pour parvenir enfin à la contemplation des idées dans toute leur pureté ; les idées nous élèveront comme d'elles-mêmes à l'idée de l'objet le plus réel et le plus parfait, savoir, l'Être en soi et par soi. Le philosophe devra prendre possession de cette idée par une définition exacte, et y rattacher par des liens étroits le système entier des idées. C'est alors que l'esprit humain reproduira dans l'ordre de ses conceptions l'ordre même des choses, et que la science sera épuisée.

Spinoza tient en main l'idée fondamentale de sa philosophie, l'idée de l'Être infini et parfait, et il s'est donné une méthode infaillible à ses yeux pour en tirer la résolution de tous les problèmes. Que lui manque-t-il donc pour se mettre à l'œuvre ? Rien sans doute ; mais le scepticisme l'arrête et lui demande s'il ne craint pas de fonder la science sur une chimère, la chimère de l'Être parfait ? Toute sa philosophie va découler d'une idée première ; qui l'assure que cette idée est vraie ? Or,

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 311.

si elle n'est pas vraie, sa philosophie ne sera qu'un tissu régulier d'illusions.

Il ne faut pas croire que Spinoza s'arrête long-temps à discuter cette objection. Esprit vigoureux et plein de sève, ardent à la recherche du vrai, passionné pour les systèmes, profondément pénétré de la puissance de la raison, Spinoza ne pouvait avoir pour le scepticisme que de l'indifférence ou du dédain.

« On ne peut pas parler de science avec un sceptique, mais seulement d'affaires[1]. »

« Le véritable rôle d'un sceptique, c'est d'être muet[2]. »

« Entre un sceptique et un automate, où est la différence[3] ? »

Spinoza recherche ensuite très-sérieusement l'origine du scepticisme, et il résout la difficulté qu'il s'est proposée lui-même au nom des sceptiques avec un bon sens et une profondeur également admirables.

L'origine du doute, c'est l'erreur, c'est la contradiction où tombe la raison quand elle ne garde pas l'ordre des idées[4]. On commence par douter des choses qu'on avait admises ; puis, de proche en proche, on en vient à douter de tout, à douter de la raison même.

Mais assigner la cause du doute, c'est donner le moyen de la détruire. L'erreur n'est rien de positif et d'absolu ; elle naît de la confusion de nos idées. « Celui qui commencera par où il faut commencer, sans jamais passer un anneau de la chaîne qui unit les choses, n'aura jamais que des idées claires et distinctes, et il ne doutera jamais[4]. »

Je dis que cette solution rapide est très-profonde. Quelle est.

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 290.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, pag. 291.
[4] *Ibid.*, pag. 288. 304.

en effet, la question entre le scepticisme et le dogmatisme? C'est, dira un sceptique, de savoir si la raison humaine est légitime ou non, problème insoluble pour le dogmatisme. Nullement; car un sceptique n'est pas un sophiste; il ne doute pas sans dire pourquoi. Or, qu'est-ce qui conduit un esprit sérieux à douter de la légitimité de la raison? C'est qu'il la croit sujette à des contradictions nécessaires. Mais s'il est prouvé que la contradiction a sa source, non dans les idées, mais dans le défaut d'ordre dans les idées; en d'autres termes, non dans la raison même, mais dans l'homme qui s'en sert mal, je demande si la racine du doute n'est pas détruite et le problème résolu? Quiconque a des idées claires et distinctes, formant une suite exacte et parfaite où la contradiction n'a pas de place, et cherche quelque chose au delà, est un sophiste ou un fou. C'est le cas de dire avec Spinoza : « Il ne faut point chercher des raisons pour les sceptiques, mais des remèdes; des remèdes contre la maladie de l'opiniâtreté [1]. » Spinoza n'est donc pas ébranlé, mais plutôt confirmé dans sa méthode par les arguments du scepticisme, et il conclut en la rappelant d'un seul trait :

« Notre esprit, pour reproduire une image fidèle de la nature, doit donc déduire toutes ses idées de celle qui représente l'origine et la source de la nature entière, afin qu'elle devienne la source et l'origine de toutes nos idées [2]. »

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 303.

[2] *Ibid.*, pag. 288.

II.

IDÉE FONDAMENTALE DE LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA.

De la Substance, — de l'Attribut, — du Mode.

Toute la philosophie de Spinoza devait être et est en effet le développement d'une seule idée, l'idée de l'Infini, du Parfait, ou, comme il dit, de la Substance.

La Substance, c'est l'Être; non pas tel ou tel être, non pas l'être en général, l'être abstrait; mais l'Être absolu, l'Être dans sa plénitude, l'Être qui est tout l'être [1], l'Être hors duquel rien ne peut être ni être conçu.

La Substance a nécessairement des attributs qui caractérisent et expriment son essence; autrement la Substance serait un pur abstrait, un genre, le plus général et par conséquent le plus vide de tous [2]; elle se confondrait avec l'idée vague et confuse d'être pur, universel, sans réalité et sans fond; pensée creuse et stérile, fantôme indécis, ouvrage des sens et de l'imagination épuisée [3].

La Substance est indéterminée, en ce sens que toute détermination est une limite et toute limite une négation [4]; mais

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 302.

[2] *Ethique*, part. 2, Schol. I de la Propos. XL. — Comp. *Ibid.*, part. 4, Préambule.

[3] *Ethique*, part. 2, Schol. I de la Propos. XL.

[4] *Lettres*, tome II, pag. 389, 390, 391.

elle est profondément et nécessairement déterminée, en ce sens qu'elle est réelle et parfaite et possède à ce titre des attributs nécessaires, tellement unis à son essence qu'ils n'en peuvent être séparés et n'en sont pas même distingués en réalité [1]; car ôtez les attributs, vous ôtez l'essence de la Substance, vous ôtez la Substance elle-même.

La Substance, l'Être infini a donc nécessairement des attributs, et chacun de ces attributs exprime à sa manière l'essence de la Substance. Or, cette essence est infinie, et il n'y a que des attributs infinis qui puissent exprimer une essence infinie. Chaque attribut de la Substance est donc nécessairement infini. Mais de quelle infinité? D'une infinité relative et non absolue. Si en effet un attribut de la Substance était absolument infini, il serait donc l'Infini, il serait la Substance elle-même. Or il n'est pas la Substance, mais une manifestation de la Substance, distincte de toute autre manifestation, particulière et déterminée par conséquent; parfaite et infinie en elle-même, mais dans un genre particulier et déterminé d'infinité et de perfection.

Ainsi, la Pensée est un attribut de la Substance; car elle est une manifestation de l'Être. La Pensée est donc infinie. Mais la Pensée n'est pas l'Étendue, qui est aussi une manifestation de l'Être, et, par conséquent, un autre attribut de la Substance. De même, l'Étendue n'est pas la Pensée. La Pensée et l'Étendue sont donc infinies, mais d'une infinité relative; parfaites, mais d'une perfection déterminée : elles sont donc, pour ainsi parler, parfaites et infinies d'une perfection imparfaite et d'une infinité finie.

La Substance seule est l'Infini en soi, le Parfait en soi, l'Être plein et absolu. Or il ne suffit pas que chaque attribut

[1] *Lettres*, tome II, pag. 401.

de la Substance en exprime, par son infinité relative, l'absolue infinité; il faut, pour exprimer absolument une infinité vraiment absolue, non-seulement des attributs infinis, mais une infinité d'attributs infinis. Si un certain nombre, un nombre fini d'attributs infinis, exprimait complétement l'essence de la Substance, cette essence ne serait donc pas infinie et inépuisable; il y aurait en elle une limite, une négation, sinon dans chacune de ses manifestations prise en elle-même, au moins dans sa nature et dans son fond. Or, il implique que le fini trouve sa place dans ce qui est l'Infini même, et que quelque chose de négatif puisse pénétrer dans ce qui est l'absolu positif, l'Être. Ce qui n'est infini que d'une manière déterminée n'exclut pas, mais au contraire implique quelque négation; mais l'infini absolu implique au contraire la négation de toute négation. Tout nombre, si prodigieux qu'on voudra, d'attributs infinis, est donc infiniment éloigné de pouvoir exprimer l'essence infinie de la Substance, et il n'y a qu'une infinité d'attributs infinis qui soit capable de représenter d'une manière adéquate une nature qui n'est pas seulement infinie, mais qui est l'Infini même, l'Infini absolu, l'Infini infiniment infini.

La Substance a donc nécessairement des attributs, une infinité d'attributs, et chacun de ces attributs est infini dans son genre. Or un attribut infini a nécessairement des modes. Que serait-ce en effet que la Pensée sans les idées qui en expriment et en développent l'essence? Que serait-ce que l'Étendue sans les figures qui la déterminent, sans les mouvements qui la diversifient? La Pensée et l'Étendue ne sont point des universaux, des abstraits, des idées vagues et confuses; ce sont des manifestations réelles de l'Être; et l'Être n'est point quelque chose de stérile et de mort, c'est l'activité, c'est la vie. De même donc qu'il faut des attributs pour exprimer l'essence de

la Substance, il faut des modes pour exprimer l'essence des attributs; ôtez les modes de l'attribut, et l'attribut n'est plus; tout comme l'Être cesserait d'être, si les attributs qui expriment son être étaient supposés évanouis.

Les modes sont nécessairement finis, car ils sont multiples; or si chacun d'eux était infini, l'attribut dont ils expriment l'essence n'aurait plus un genre unique et déterminé d'infinité, il serait l'Infini en soi, et non tel ou tel infini; il ne serait plus l'attribut de la Substance, mais la Substance elle-même. Le mode ne peut donc exprimer que d'une manière finie l'infinité relative de l'attribut, comme l'attribut ne peut exprimer que d'une manière relative, quoique infinie, l'absolue infinité de la Substance.

Mais l'attribut est néanmoins infini en lui-même, et l'infinité de son essence doit se faire reconnaître dans ses manifestations. Or, supposez qu'un attribut de la Substance n'eût qu'un certain nombre de modes, cet attribut ne serait pas infini, puisqu'il pourrait être épuisé; il implique, par exemple, qu'un certain nombre d'idées épuise l'essence infinie de la Pensée, qu'une étendue infinie soit exprimée par une certaine grandeur corporelle, si prodigieuse qu'on la suppose.

La Pensée infinie doit donc se développer par une infinité inépuisable d'idées, et l'Étendue infinie ne peut être exprimée dans sa perfection et sa totalité que par une variété infinie de grandeurs, de figures et de mouvements.

Ainsi donc, du sein de la Substance s'écoulent nécessairement une infinité d'attributs, et du sein de chacun de ces attributs s'écoule nécessairement une infinité de modes. Les attributs ne sont pas séparés de la Substance, les modes ne le sont point des attributs. Le rapport de l'attribut à la Substance est le même que celui du mode à l'attribut; tout s'enchaîne sans *se confondre, tout se distingue* sans se séparer. Une loi com-

mune, une proportion constante, un lien d'absolue nécessité retiennent éternellement distincts et éternellement unis la Substance, l'Attribut et le Mode; et c'est là l'Être, la Réalité, Dieu.

Voilà l'idée-mère de la métaphysique de Spinoza. On ne peut nier que ce vigoureux génie ne l'ait développée avec puissance dans un riche et vaste système, mais il s'y est épuisé et n'a jamais dépassé l'horizon qu'elle lui traçait.

Ce qu'on doit surtout remarquer dans cette première esquisse du système, c'est l'effort de Spinoza pour n'y laisser pénétrer aucun élément empirique, aucune donnée de la conscience et des sens; tout y est strictement rationnel, nécessaire, absolu.

Cette sévérité dans la déduction (à laquelle Spinoza n'a pas toujours été fidèle) lui était imposée par la méthode qu'il avait choisie; elle consiste, comme on l'a vu, à se dégager des impressions passives et confuses des sens, des fausses clartés dont l'imagination nous abuse et nous séduit, pour s'élever, par l'activité interne de la pensée, à la région des idées claires, et pénétrer d'idée en idée jusqu'à l'idée suprême, l'idée de l'Être parfait. Parvenu à ce sommet des intelligibles, le philosophe doit y saisir d'une main ferme les premiers anneaux de la chaîne des êtres, et en parcourir successivement tous les anneaux inférieurs, sans jamais lâcher prise jusqu'à ce que l'ordre entier des choses soit clair à ses yeux.

L'expérience n'a rien à faire ici[1]; elle ne pourrait que troubler de ses ténèbres la pureté de l'intuition intellectuelle et arrêter par la force de ses impressions et la séduction de ses prestiges le progrès de la déduction métaphysique. Comme la dialectique platonicienne, la méthode de Spinoza exclut toute

[1] Se [illegible] ? [illegible], tome II, pag. [illegible]

donnée sensible; elle part des idées, poursuit avec les idées, et c'est encore par les idées qu'elle s'achève et s'accomplit [1]

Si Spinoza n'avait pas eu le dessein prémédité de se passer de l'expérience, si, pour ainsi parler, il ne s'était pas mis un bandeau devant les yeux pour n'y point regarder, aurait-il construit le système entier des êtres avec ces trois seuls éléments : la Substance, l'Attribut et le Mode?

Certes, s'il est une réalité immédiatement observable pour l'homme, une réalité dont il ait le sentiment énergique et permanent, c'est la réalité du principe même qui le constitue, la réalité du moi. Cherchez la place du moi dans l'univers de Spinoza; elle n'y est pas, elle n'y peut pas être. Le moi est-il une Substance? Non; car la Substance, c'est l'Être en soi, l'Être absolument infini. Le moi est-il un attribut de la Substance? Pas davantage; car tout attribut est encore infini, bien que d'une infinité relative. Le moi est donc un mode. Mais cela n'est pas soutenable; car le moi a une existence propre et distincte, et, quoique parfaitement un et simple, il contient en soi une infinie variété d'opérations. Le moi serait donc tout au plus une collection de modes: mais une collection est une abstraction, une unité toute mathématique; et le moi est une force réelle, une vivante unité. Le moi est donc banni sans retour de l'univers de Spinoza : c'est en vain que la conscience y réclame sa place; une nécessité logique, inhérente à la nature du système, l'écarte et le chasse tour à tour de tous les degrés de l'existence.

Mais non-seulement Spinoza ne recule pas devant les difficultés que le sens commun oppose à son système, il semble quelquefois les provoquer lui-même et aller au-devant d'elles avec une sincérité et une hardiesse surprenantes.

[1] Comparez Spinoza, *De la Réforme de l'Entendement*, pag. 287, 288, 290; et Platon, *Républ.*, livre VI.

Ainsi, c'est un point fondamental de sa théorie de la Substance, que nous n'en connaissons que deux attributs, savoir : la pensée et l'étendue. Il n'en démontre pas moins avec force que la Substance doit nécessairement renfermer une infinité d'attributs.

C'est se préparer une énorme difficulté [1], et on ne supposera pas sans doute qu'un aussi subtil génie ne l'ait point aperçue. En tout cas, elle n'avait point échappé à la sollicitude affectueuse et pénétrante de Louis Meyer, qui l'avait signalée à Spinoza, entre beaucoup d'autres également graves, dans le secret de l'amitié [2].

Mais Spinoza n'était point homme à sacrifier une nécessité logique à un fait d'observation. C'eût été à ses yeux un dérèglement d'esprit, un renversement de l'ordre des idées et des choses. L'expérience donne ce qui paraît, ce qui arrive, et, en lui faisant la part libérale, ce qui est. La logique donne ce qui doit être. C'est donc à l'expérience à se régler suivant les lois nécessaires que lui impose cette logique toute-puissante qui gouverne l'univers et que la science aspire à réfléchir.

Or rien ne se déduit de l'idée de l'Être, qu'une infinité d'attributs ; et de l'idée des attributs, qu'une infinité de modes.

La Substance renferme donc une infinité d'attributs, quelque petit nombre que nous en connaissions ; et tout ce qui n'est pas la Substance, ou l'attribut ou le mode de la Substance, tout cela, en dépit de la conscience qui proteste, n'est absolument rien et ne peut absolument pas être conçu.

On doit comprendre maintenant qu'il serait inutile d'aller chercher dans Spinoza les preuves qui établissent, qui démontrent son système ; ce serait peine perdue. Quiconque s'épuise

[1] Voir notre chapitre IV.

[2] *Lettres*, tome II, pag. 421. — Comp. *Ibid.*, pag. 422.

à courir de théorème en théorème pour chercher l'argument capital, la preuve décisive sur laquelle repose le spinozisme, n'en a pas encore le secret. Lorsque Mairan, jeune encore, se passionna pour l'étude de l'*Éthique* et demanda à Malebranche de le guider dans cette périlleuse route, on sait avec quelle insistance, voisine de l'importunité, il pressait l'illustre Père de lui montrer enfin le point faible du spinozisme, l'endroit précis où la rigueur du raisonnement était en défaut, le *paralogisme* contenu dans la démonstration. Malebranche éludait la question et ne pouvait assigner le paralogisme après lequel s'échauffait Mairan. C'est que ce paralogisme n'est pas dans tel ou tel endroit de l'*Éthique*, il est partout. Spinoza disposait d'une puissance de déduction vraiment incomparable, et à bien peu d'exceptions près, chacune de ses propositions, prise en soi, est d'une rigueur parfaite. Ce bourgeois de Rotterdam qui s'enflamma soudain d'une si belle ardeur pour la philosophie, ayant voulu, pour réfuter Spinoza, se mettre à sa place et faire sur lui-même l'épreuve de la force de ses raisonnements, se trouva pris au piége; le tissu de théorèmes où il s'était enfermé volontairement se trouva impénétrable, et il ne put plus s'en dégager [1].

Le système de Spinoza est une vaste conception fondée sur un seul principe qui contient en soi tous les développements que la logique la plus puissante y découvrira. La forme géométrique ne doit point ici faire illusion. Spinoza démontre sa doctrine si l'on veut, mais il la démontre sous la condition de certaines données qui au fond la supposent et la contiennent. C'est un cercle vicieux perpétuel; ou pour mieux dire, au lieu d'une démonstration de son système, Spinoza s'en donne sans cesse à lui-

[1] Voyez Bayle, *Dict. crit.*, art. Spinoza. — Comp. Leibnitz, *Théodicée*.

même le spectacle, et il ne nous en présente, dans son *Éthique* que le régulier développement.

Déjà les premières définitions le contiennent tout entier : c'est que les définitions pour Spinoza ne sont point des conventions verbales, des signes arbitraires, mais l'expression rigoureuse de l'intuition immédiate des êtres réels. Les vrais principes, aux yeux de ce métaphysicien-géomètre, ce ne sont pas les axiomes, lesquels ne donnent que des vérités générales; ce sont les définitions, car les définitions donnent les essences.

Voici les quatre définitions fondamentales :

J'entends par *Substance* ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'aucune autre chose [1].

J'entends par *Attribut* ce que la raison conçoit dans la Substance comme constituant son essence [2].

J'entends par *Mode* les affections de la Substance, ou ce qui est dans autre chose et est conçu par cette même chose [3].

J'entends par *Dieu* un être absolument infini, c'est-à-dire une Substance constituée par une infinité d'attributs infinis dont chacun exprime une essence éternelle et infinie [4].

EXPLICATION. Je dis absolument infini, et non pas infini en son genre; car toute chose qui est infinie seulement en son genre, on en peut nier une infinité d'attributs; mais quant à l'Être absolument infini, tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe aucune négation, appartient à son essence.

Tout philosophe remarquera l'étroite connexion de ces quatre définitions. Mais il y a un théorème de Spinoza où lui-

[1] *Éthique*, part. 1, Définition III.

[2] Définition IV.

[3] *Définition* V.

[4] *Définition* VI.

même les a enchaînées avec une précision et une force singulières; c'est, dans le *De Deo*, la proposition XVIe, où l'on peut dire que Spinoza est tout entier :

Il est de la nature de la Substance de se développer nécessairement par une infinité d'attributs infinis infiniment modifiés.

Tennemann reproche à Spinoza de n'avoir pas suffisamment établi cette proposition, et il a bien raison. Mais ce n'est pas là seulement, comme cet habile homme paraît le croire, une proposition très-importante: c'est l'idée même du système; et, pour emprunter à Spinoza son langage géométrique, c'est le postulat de sa philosophie.

III.

DE DIEU.

Spinoza a consacré toute la première partie de l'*Éthique* à exposer sa théorie de la nature divine. Son premier soin est de démontrer l'impossibilité absolue de la production d'une Substance.

Après avoir rappelé la nature de la Substance[1], il considère tour à tour l'hypothèse de la création ou production d'une substance dans le cas où la substance qui produit et la substance qui est produite auraient des attributs identiques[2], et dans celui où leurs attributs seraient divers[3]. Il réfute successivement ces

[1] *De Dieu*, Propos. I.

[2] *De Dieu*, Propos. II et III.

[3] *Éthique, part. 1*, Propos. IV et V.

deux hypothèses, et conclut en général qu'*une substance ne peut être produite par une autre substance*[1], et plus généralement encore qu'*une substance ne peut absolument pas être produite*[2]. Il est clair, en effet, que si deux substances d'attributs divers n'ont rien de commun, et par suite ne peuvent être cause l'une de l'autre, et s'il ne peut y avoir deux substances d'attributs identiques; il est clair, dis-je, que la production d'une substance par une autre substance est impossible, et déjà implicitement qu'il n'y a qu'une seule substance.

On pourrait croire qu'en établissant cette thèse, le spinozisme a fait un grand pas. Ce serait se méprendre étrangement. La conclusion à laquelle aboutit péniblement Spinoza par l'enchaînement laborieux des six premières propositions de l'*Éthique*, cette conclusion est pour ainsi dire évidente d'elle-même. Traduisez-la, en effet, en langage ordinaire : elle signifie qu'un être qui, par hypothèse, est une Substance, c'est-à-dire existe en soi et par soi, ne peut être produit, c'est-à-dire exister et être conçu par un autre être, ce qui a à peine besoin d'être démontré.

Le langage ici peut faire quelque illusion, et ce n'est pas sans apparence de raison qu'on a reproché à Spinoza d'avoir profité de l'ambiguïté de la langue qu'il s'était faite pour introduire ses doctrines par des voies détournées. Ici, par exemple, à prendre les mots dans le sens ordinaire, il semble qu'il soit démontré que la création est impossible, principe justement cher au panthéisme; tandis qu'au fond, tout ce qui est démontré, c'est que l'Être en soi est nécessairement incréé, vérité incontestable, dont le panthéisme n'a rien à tirer. Mais il ne faut pas croire que Spinoza ait voulu surprendre ses lecteurs, et leur insinuer perfidement des principes qu'il se sentait inca-

[1] *Éthique*, Propos. VI.
[2] *Coroll. de la Propos.* VI.

pable de démontrer. J'ose dire qu'un tel calcul était infiniment éloigné et de la conviction profonde et passionnée de Spinoza et de sa droiture. Mais s'il ne faut pas lui imputer à crime une ambiguïté qu'il a créée sans le vouloir, elle n'en est pas pour cela moins déplorable. Spinoza ne se servait qu'à regret de la langue vulgaire ; il n'y trouvait pas cette justesse et cette précision si nécessaires à l'ordre des idées. Il se plaint souvent que les langues sont mal faites, qu'elles sont empreintes des préjugés populaires. Par exemple, les mots positifs expriment presque toujours des choses négatives, et les objets les plus positifs et les plus réels sont exprimés par des mots négatifs. « Les objets matériels, dit-il ingénieusement, ayant été nommés les premiers, ont usurpé les mots positifs[1]. » On dirait que Spinoza veut prendre sa revanche contre les préjugés du sens commun en se composant une langue diamétralement opposée à la langue ordinaire. C'est pourquoi l'Être qui existe en soi lui paraît seul digne de porter le nom de Substance; tout ce qui n'a qu'une existence empruntée ne mérite pas ce beau nom.

Il n'y a point là de supercherie, je le répète, mais une réaction excessive contre le langage ordinaire, aussi innocente dans l'intention de Spinoza que déplorable dans ses suites.

Spinoza a établi qu'une Substance ne peut être produite ou créée par une autre Substance. Est-ce à dire qu'il n'y ait qu'une seule Substance ? Cela n'est point encore démontré. Car, de ce que la Substance est de sa nature incréée, il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse y avoir plusieurs substances, mais seulement que, s'il en existe en effet plusieurs, elles sont toutes incréées et, à ce titre, indépendantes l'une de l'autre. D'ailleurs on ne sait pas encore s'il existe une Substance. Il faut donc, pour établir l'unicité de la Substance, démontrer deux choses : premièrement, qu'il y a

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 307.

une Substance ; secondement, qu'il ne peut y en avoir qu'une seule.

Rien au monde ne pouvait moins embarrasser Spinoza que la démonstration de l'existence de la Substance, c'est-à-dire de l'existence de Dieu. On l'a accusé à grand bruit d'athéisme et d'impiété ; mais répéter avec passion une accusation injuste, sans prendre la peine de la vérifier ni même de la comprendre, est-ce en changer le caractère ? La vérité est que jamais homme n'a cru en Dieu d'une foi plus profonde, d'une âme plus sincère que Spinoza. Otez-lui Dieu, vous lui ôtez son système, c'est-à-dire sa pensée, sa vie.

Voici sa démonstration proprement dite : « *Propos.* XI. *Dieu, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement.*

» *Démonstr.* Si vous niez Dieu, concevez, s'il est possible, que Dieu n'existe pas. Son essence n'envelopperait donc pas l'existence. Mais cela est absurde. Donc Dieu existe nécessairement. C. Q. F. D. »

Il est aisé de reconnaître là le syllogisme célèbre de Leibnitz[1], qui n'est que l'argument cartésien simplifié[2]. Descartes ne l'avait point inventé, mais emprunté, sans s'en rendre bien compte,

[1] Je le cite pour faciliter le rapprochement : « Ens ex cujus essentia » sequitur existentia, si est possibile, id est, si habet essentiam, existit » (est axioma identicum demonstratione non indigens). Atqui, Deus est » ens ex cujus essentia sequitur existentia (est definitio). Ergo, si Deus » est possibilis, existit. » Leibnitz, *Lettre à Bierling.*

[2] Je cite également le syllogisme de Descartes : « Dire que quel- » que attribut est contenu dans la nature ou dans le concept d'une chose, » c'est le même que de dire que cet attribut est vrai de cette chose et » qu'on est assuré qu'il est en elle.

» Or est-il que l'existence nécessaire est contenue dans la nature ou » dans le concept de Dieu.

» *Donc il est vrai de dire que l'existence nécessaire est en Dieu, ou* » *que Dieu existe.* » (Descartes, Réponses aux secondes Objections.)

à la tradition scolastique dont les jésuites l'avaient nourri[1], et nul doute que cette tradition elle-même n'eût sa source première dans Platon.

Mais il ne faut pas croire que Spinoza ait attribué à sa démonstration plus d'importance qu'il ne convient. Comme Platon, comme Saint Anselme, comme Descartes et Leibnitz, et tous les philosophes qui ont admis l'argument *a priori*, il savait qu'un syllogisme éclaircit et résume une croyance, mais ne la fonde pas. Il y a quelque chose de plus fort que tous les syllogismes, je veux dire l'élan irrésistible d'une âme bien faite vers Dieu, et c'est une belle parole que celle d'Hemsterhuis : « Un seul soupir de l'âme qui se manifeste de temps en temps vers le meilleur, le futur et le parfait, est une démonstration plus que géométrique de la Divinité[2]. »

Spinoza n'aurait point désavoué cette forte et haute pensée. Ce grand logicien n'a pas méconnu, cette fois au moins, les limites de la logique ; et il savait que l'existence de Dieu, avant d'être une conclusion, est un acte de foi de l'intelligence. Pour Spinoza, une âme philosophique est celle où l'idée de Dieu domine sans partage et gouverne en maîtresse absolue les pensées et les désirs. Une telle âme ne peut point douter de l'existence de Dieu, car pour elle tout la contient et la suppose. Ce qui rend l'existence de Dieu incertaine aux âmes vulgaires, c'est que l'idée de Dieu est obscurcie en elles par les ténèbres des sens. Ce flot d'images et d'impressions qui les assaille et les emporte au gré du hasard ne leur permet pas de prendre possession d'elles-mêmes et de se fonder dans les idées. A ces intelligences obscurcies, il

[1] Voy. saint Anselme, *Proslogium*, cap. 2 ; — Saint Thomas, *Summ. Theolog.*, pars 1, quæst. 2, art. 1. — *Contra gentil.* I, 10. — Duns Scott, *Opp.*, tome v, pars 1, dist. 2, quæst. 2. — Saint Bonaventure, *Opusc.*, p. 712. — Albertus Magnus, *Summa theolog.*, pars 1, tract. 3, quæst. 17.

[2] *Aristée*, pag. 168.

faut la lumière des démonstrations. Les âmes philosophiques n'en ont pas besoin : tout mode est pour elles la manifestation d'un attribut infini, qui manifeste lui-même une Substance infinie ; de façon que, si cette Substance n'existait pas, il n'y aurait rien. Aller du mode à l'attribut et de l'attribut à la Substance, revenir de la Substance à ses attributs et de ses attributs aux modes qui les manifestent, monter et redescendre sans cesse cette échelle sans se séparer un instant de ce qui en soutient tous les degrés, voilà le mouvement naturel d'une âme philosophique. Dieu est donc la condition immédiate de toute existence réelle, de toute pensée distincte. Quiconque pense, pense Dieu ; quiconque affirme, affirme Dieu.

L'athéisme n'existe pas ; celui qui déclare qu'il doute de l'existence de Dieu n'en a dans la bouche que le nom [1]. On peut vivre dans l'oubli de Dieu, mais on ne peut penser à Dieu et à la fois nier Dieu ; ce serait penser hors des conditions de la pensée.

Prouver l'existence de Dieu, c'est ramener une âme à elle-même, c'est y ranimer une idée pour un temps évanouie ; c'est guérir une intelligence malade ; et Spinoza pense, comme Platon, que l'athéisme est une maladie de l'âme, plutôt qu'une erreur de l'intelligence.

Spinoza abonde en fortes paroles sur l'incontestable certitude de l'existence de Dieu. Personne n'a développé avec plus de hardiesse et de confiance l'argument célèbre qui déduit l'existence réelle de Dieu de l'idée de sa perfection [2].

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 292, note 2. — Comp. *Ethique*, part. I, Scholie 2 de la Propos. VIII.

[2] Spinoza n'admettait pas l'argument *a posteriori*, je veux dire celui qui est fondé sur l'impossibilité d'un progrès à l'infini de causes secondes. On comprend bien que Spinoza ne pouvait pas reconnaître pour solide une preuve diamétralement opposée à un des principes fondamentaux de sa *philosophie* (*voyez Ethique*, part. I, Propos. XVIII). Mais non-seulement

« La perfection, dit-il[1], n'ôte pas l'existence, elle la fonde. C'est l'imperfection qui la détruit; et il n'y a pas d'existence dont nous puissions être plus certains que de celle d'un être absolument infini ou parfait, savoir, Dieu; car son essence excluant toute imperfection, et enveloppant, au contraire, la perfection absolue, toute espèce de doute sur son existence disparaît; et il suffit de quelque attention pour reconnaître que la certitude qu'on en possède est la plus haute certitude [2].

Spinoza ne veut pas de l'argument *a posteriori* pour son propre compte, il ne veut pas qu'Aristote l'ait adopté. Voici un passage curieux d'une lettre à Louis Meyer :

« Je veux noter en passant que les nouveaux péripatéticiens ont mal » compris, à mon avis, la démonstration que donnaient les anciens dis- » ciples d'Aristote de l'existence de Dieu. La voici, en effet, telle que je » la trouve dans un juif nommé Rabbi Ghasdaj : Si l'on suppose un pro- » grès de causes à l'infini, toutes les choses qui existent seront des choses » causées. Or, nulle chose causée n'existe nécessairement par la seule force » de sa nature. Il n'y a donc dans la nature aucun être à l'essence du- » quel il appartienne d'exister nécessairement. Mais cette conséquence » est absurde. Donc le principe l'est aussi. — On voit que la force de cet » argument n'est pas dans l'impossibilité d'un infini actuel ou d'un pro- » grès de causes à l'infini. Elle consiste dans l'absurdité qu'il y a à sup- » poser que les choses qui n'existent pas nécessairement de leur nature » ne soient pas déterminées à l'existence par un être qui existe nécessai- » rement. » (*Lettres*, XV, pag. 363.)

A la vérité, Spinoza dit quelque part qu'il va prouver l'existence de Dieu *a posteriori;* mais voici sa démonstration (*Ethique, de Dieu*, Propos. XI) : « Pouvoir ne pas exister, c'est évidemment une impuissance, et c'est une puissance, au contraire, que de pouvoir exister. Si donc l'ensemble des choses qui ont déjà l'existence ne comprend que des êtres finis, il s'ensuit que des êtres finis sont plus puissants que l'être absolument infini, ce qui est, de soi, parfaitement absurde. Il faut donc de deux choses l'une, ou qu'il n'existe rien, ou, s'il existe quelque chose, que l'être absolument infini existe aussi. Or nous existons, nous, ou bien en nous-mêmes, ou bien en un autre être qui existe nécessairement. Donc, l'être absolument infini, en d'autres termes, Dieu existe nécessairement. » Chacun reconnaît là la preuve *a priori* sous une de ses formes les plus hardies, les plus paradoxales.

[1] *Ethique, de Dieu*, Schol. de la Propos. XI.

[2] On pense involontairement au beau passage de Bossuet : « L'impie

En un autre endroit, Spinoza résume cette haute preuve d'un seul trait rapide et profond : « Si Dieu n'existait pas, la pensée pourrait concevoir plus que la nature ne saurait fournir [1]. »

Il est prouvé qu'il existe une Substance; mais en peut-il exister plus d'une? Spinoza prouve très-solidement que cela est impossible.

Il ne peut exister, dit-il, et on ne peut concevoir aucune autre substance que Dieu [2]. En effet, Dieu est l'être absolument infini, duquel on ne peut exclure aucun attribut exprimant l'essence d'une substance [3], et il existe nécessairement [4]. Si donc il existait une autre substance que Dieu, elle devrait se développer par quelqu'un des attributs de Dieu, et de cette façon il y aurait deux substances de même attribut, ce qui est absurde [5]. Par conséquent, il ne peut exister aucune

demande : Pourquoi Dieu est-il? Je lui réponds : Pourquoi Dieu ne serait-il pas? Est-ce à cause qu'il est parfait, et la perfection est-elle un obstacle à l'être? Erreur insensée! au contraire, la perfection est la raison d'être... Mon âme, âme raisonnable, mais dont la raison est si faible, pourquoi veux-tu être et que Dieu ne soit pas? Hélas! veux-tu mieux que Dieu? Ame faible, âme ignorante, dévoyée, pleine d'erreurs et d'incertitudes dans ton intelligence, pleine, dans ta volonté, de faiblesse, d'égarement, de corruption, de mauvais désirs, faut-il que tu sois, et que la certitude, la compréhension, la pleine connaissance de la vérité et l'amour immuable de la justice et de la droiture ne soit pas?

(*Élévations*, 1re semaine, Élév. I)

[1] *De la Réforme de l'Ent.*, tome II, page 302. — Il est curieux de voir Oldenburg adresser à Spinoza, contre la preuve *a priori* de l'existence de Dieu, les mêmes objections que Gaunilon élevait contre saint Anselme, et que Gassendi renouvela plus tard contre Descartes. — Comp. Oldenburg, *Lettres à Spinoza*, page 234. — Gaunilon, *Liber pro insipiente*, dans saint Anselme, Opp. Ed. dom Gerberon. — Gassendi, *Objections cinquièmes* contre les *Méditations*.

[2] *Ethique, de Dieu*, Propos. XIV.

[3] Par la Définition VI.

[4] Par la Propos. XI.

[5] *Par la Propos.* V.

autre substance que Dieu, et on n'en peut concevoir aucune autre : car, si on pouvait la concevoir, on la concevrait nécessairement comme existante, ce qui est absurde (par la première partie de cette démonstration). Donc aucune autre substance que Dieu ne peut exister ni se concevoir.

A coup sûr, cette démonstration est d'une rigueur parfaite, et on ne peut pas mieux prouver qu'il n'existe qu'une Substance unique, ce qui veut dire, dans la langue de Spinoza, qu'il n'y a qu'un seul Dieu. Mais regardez au corollaire de cette proposition incontestable. Voici ce que Spinoza en prétend déduire : c'est que la chose étendue et la chose pensante sont des attributs de Dieu ou des affections des attributs de Dieu ; en d'autres termes, que les corps et les âmes sont de purs modes dont Dieu est la substance.

Il faut avouer que le passage est un peu brusque de cette proposition : Il n'y a qu'une seule Substance, qui, traduite en langage ordinaire, veut dire : Il n'y a qu'un seul Dieu ; à celle-ci : Tout ce qui est, est un attribut ou un mode de Dieu. De quel droit Spinoza peut-il franchir cette distance infinie ?

Plus d'un esprit sérieux, déconcerté par ce mouvement imprévu et en apparence déréglé de la déduction, pourrait croire ici, ou bien que Spinoza raisonne mal et tombe dans quelque erreur logique, où bien qu'il profite de l'ambiguïté du mot substance pour introduire le panthéisme à la faveur d'un malentendu.

Rien de tout cela n'est fondé. Spinoza n'est point un sophiste, c'est un esprit parfaitement sincère et profondément convaincu. Spinoza raisonne avec une rigueur parfaite ; mais il raisonne sur cette donnée primitive : il n'y a que trois formes possibles de l'existence, la Substance (c'est-à-dire l'Être en soi), l'attribut, le mode. Ce sont là ses définitions, c'est-à-dire ses principes ; il s'y appuie avec confiance, et, en un sens, il en a le droit.

Or il a été démontré que la Substance existe et qu'elle est unique. Il suit de là rigoureusement que tout ce qui n'est pas la Substance en est un attribut ou un mode. Et comme il est clair que l'âme humaine, par exemple, et le corps humain ne sont pas des Substances, des Êtres parfaits, c'est une nécessité absolue que l'âme et le corps soient des attributs ou des modes de la Substance.

Il est donc très-certain que Spinoza raisonne juste, et que l'exactitude de ses déductions est aussi incontestable que la sincérité de sa croyance. Mais, qu'est-ce à dire? s'ensuit-il que Spinoza démontre en effet que l'âme humaine et le corps humain, que les âmes et les corps en général soient de purs modes de la Substance divine? Il s'en faut infiniment. Et d'abord il y a ici une question de mots qu'il faut éclaircir. Dans la langue de Spinoza, Substance veut dire Dieu. Lors donc que Spinoza prétend que l'âme et le corps ne sont point des substances, cela signifie tout simplement que l'âme et le corps ne sont pas des dieux. Ce ne sont pas non plus des attributs de Dieu, personne ne le contestera. Donc, dit Spinoza, ce sont des modes, des affections de la nature divine. Mais que signifie ce langage? Qu'entendez-vous par mode? ce qui existe en une autre chose et est conçu par cette chose, c'est-à-dire ce qui n'existe pas en soi et n'est pas conçu par soi. A ce compte, je veux bien convenir avec vous que l'âme humaine est un mode, par où j'entends que l'âme humaine n'existe pas en soi et par soi. J'irai même jusqu'à dire comme vous que l'âme humaine est un mode de Dieu, entendant par là qu'elle existe en Dieu et est conçue par Dieu. Mais qu'y gagnera votre système? De ce que l'âme humaine n'est pas Dieu, de ce qu'elle tient son être de Dieu, et en ce sens existe en Dieu, s'ensuit-il que l'âme humaine n'ait pas en soi un principe d'activité et d'individualité qui lui donne une existence distincte, durable, et jusqu'à un *certain point* indépendante? S'ensuit-il que l'âme humaine, qui

se sent une et vivante, soit une pure collection de modes, et ne possède que cette existence abstraite et diffuse, seule concevable dans une collection ?

Il est clair que toute la puissance déductive de Spinoza est incapable d'aller jusque-là. Je reviens donc toujours à cette conclusion : Spinoza ne démontre pas sa doctrine, il la développe.

IV.

DE LA NATURE DE DIEU.

De l'Étendue divine. — De la Pensée divine. — De la Liberté divine.

Dieu, c'est la Substance : en d'autres termes, l'Être en soi et par soi, l'Être parfait.

L'Être parfait est nécessairement infini [1] ; car d'abord, à titre de Substance unique, rien n'existe hors de lui qui le puisse limiter [2]; et, de plus, il est de la nature de la Substance, de l'Être véritable, de posséder l'infinité [3]. Le fini, en effet, n'étant au fond que la négation partielle de l'existence d'une nature donnée, et l'infini l'absolue affirmation de cette existence, de cela seul que la Substance existe, il s'ensuit qu'elle doit être infinie [4]. La Substance infinie possède nécessairement une infinité d'attri-

[1] *Ethique, de Dieu*, Propos. VIII.
[2] *Ibid.*, Propos. XV.
[3] *Ibid.*, Démonstr. de la Propos. VIII.
[4] *Ibid.*, Schol. I de la Propos. VIII.

buts ; car, suivant qu'une chose a plus de réalité ou d'être, un plus grand nombre d'attributs lui appartiennent [1]. L'être de la Substance étant infini, il est donc nécessaire qu'il s'exprime par une infinité d'attributs ; autrement les attributs de la Substance tomberaient sous la condition du nombre, du degré, du plus et du moins, tandis que son être n'y tomberait pas, ce qui est contradictoire.

Nous savons donc de science certaine et par la plus claire intuition que Dieu se développe en une infinité d'attributs qui expriment, chacun à sa manière, l'absolue infinité de son être ; et cependant, chose au premier abord inconcevable, nous n'en connaissons véritablement que deux, savoir, l'Étendue et la Pensée. De sorte qu'après avoir dit : Dieu est, il est l'Étendue, il est la Pensée, notre science positive de Dieu est épuisée. L'homme peut approfondir à l'infini cette triple connaissance, mais il est dans une impuissance éternelle d'y rien ajouter, et mille générations de philosophes se consumeraient en vain pour dépasser d'une ligne ce cercle fatal où nous enferme l'irrévocable condition de notre nature.

Aux esprits superficiels notre science de Dieu paraît infiniment plus riche. Nous pouvons dire, en effet, que Dieu possède l'éternité, l'immutabilité, l'activité, la causalité, la puissance, et ainsi de suite.

Mais l'éternité de la Substance, c'est son existence elle-même, en tant qu'elle résulte de son essence [2] ; car il est clair qu'une telle existence ne peut s'étendre dans la durée [3], bien que l'on conçoive la durée sans commencement ni fin [4]. « Il n'y a, dit

[1] *Éthique, de Dieu*, Propos. IX.
[2] *De Dieu*, Propos. XIX.
[3] *Éthique*, part. 1, Explication de la Définition VIII.
[4] Sur le rapport de l'Éternité à la durée, voyez une fort belle lettre de Spinoza à Louis Meyer, tome II, pag. 357 et suiv. — Comp. Plotin, *Ennéades*, III, livre 7.

Spinoza, que l'existence des modes qui tombe dans la durée; celle de la Substance est dans l'Éternité, je veux dire qu'elle consiste dans une possession infinie de l'être (*essendi*). »

L'immutabilité de la Substance, ce n'est encore que la Substance elle-même, en tant que son existence et son essence sont une seule et même chose; d'où il suit que si la Substance subissait quelque altération dans son existence, elle la subirait aussi dans son essence; ce qui implique [1].

L'Activité, la Causalité, la Puissance de Dieu, c'est tout un, et tout cela c'est toujours son essence [2]. De la seule nécessité de l'essence divine, il résulte en effet que Dieu est cause de soi [3] et de toutes choses [4]. Donc la puissance de Dieu, par laquelle toutes choses existent et agissent, est l'essence même de Dieu.

Il suit de là que notre science de la Nature divine, suivant Spinoza, est contenue tout entière dans ces trois propositions :

Dieu est l'Existence absolue, ou, ce qui est la même chose, l'Activité ou la Liberté absolues [5].

Dieu est l'Étendue absolue.

Dieu est la Pensée absolue.

Ce n'est point chose aisée que de bien entendre Spinoza sur ces trois grands objets, l'Essence, l'Étendue et la Pensée de la Substance.

Si l'essence de Dieu, prise en soi, s'exprime, se développe

[1] *De Dieu*, Coroll. II de la Propos. XX.

[2] *Éthique*, part. I, Propos. XXXIV.

[3] Par la Propos. XI, part. I.

[4] Par la Propos XVI, part. I, et son Coroll.

[5] Pour l'identité de l'Activité et de la Liberté, voyez *Éthique*, part. I, Défin. VII, et Propos. XVII, avec ses Coroll. et son Schol.

par une infinité d'attributs, et, d'un autre côté, si nous ne pouvons connaître positivement que deux de ces attributs, l'Étendue et la Pensée, nous ne connaissons donc qu'infiniment peu l'essence de Dieu, et cette connaissance misérable s'évanouit et s'efface entièrement devant l'idéal d'une connaissance pleine et absolue, d'une connaissance véritable de l'essence divine.

Ce n'est point ainsi que Spinoza entend les choses. Il convient que nous ne connaissons qu'infiniment peu les attributs de la Substance infinie, puisque nous n'en pouvons atteindre qu'un certain nombre, et qu'elle en possède un nombre innombrable, une infinité. Mais il soutient que nous concevons parfaitement, que nous comprenons dans son fond, que nous connaissons enfin d'une connaissance adéquate l'essence de la Substance [1]. Comment, en effet, savons-nous que la Substance a une infinité d'attributs? Parce que nous voyons clairement et distinctement son essence, qui les contient. A quelle condition mesurons-nous la différence infinie qui sépare notre science des attributs de Dieu de l'idéal de cette science? A condition de comprendre qu'il y a un idéal, c'est-à-dire à condition de comprendre que l'essence de Dieu enveloppe une infinité d'attributs; c'est-à-dire enfin à condition de comprendre cette essence. Oui, il existe un abîme entre le néant que nous sommes et l'Être que nous contemplons. Cet abîme infini confond et accable notre nature; mais elle se relève en le mesurant.

Si nous avons une connaissance adéquate de l'Essence de Dieu, aussi bien que de l'Étendue et de la Pensée divines, il est donc possible de définir la nature de ces trois choses et d'en marquer les rapports; mais c'est ici qu'il est surtout difficile et nécessaire d'aller au fond de la doctrine de Spinoza.

Spinoza déclare positivement que Dieu est absolument indi-

[1] *De l'Ame*, Propos. XLVII.

visible, aussi bien dans ses attributs que dans son essence [1]; d'où il suit évidemment, et c'est encore sa doctrine très-positive et très-expresse [2], que Dieu est incorporel.

Or, si Dieu pris en soi ne souffre aucune limite corporelle, il doit être également pur de toute limitation intellectuelle. Supposer en Dieu un entendement et une volonté, même infinis, ce n'est pas moins absurde que d'y supposer du mouvement; dans les deux cas on dégrade également la majesté de la nature divine [3]. L'entendement, en effet, et la volonté, même infinis, sont des modes de la Pensée [4], comme le mouvement et la figure sont des modes de l'Étendue. Dieu, en soi, n'a donc ni corps, ni entendement, ni volonté [5].

La science de Dieu, suivant Spinoza, aboutit donc à ce triple résultat, qui ressemble fort à une triple antinomie :

Dieu est étendu, et toutefois incorporel.

Dieu pense, et il n'a pas d'entendement.

Dieu est actif et libre, et il n'a pas de volonté.

§ Ier.

De l'Étendue de Dieu.

L'Étendue est un attribut de Dieu [6]; en effet l'Étendue est infinie, et ce qui est infini ne peut être que Dieu ou un attribut de Dieu.

[1] *De Dieu*, Propos. XII et XIII.

[2] *Ethique*, part. 1, Schol. de la Propos. XV. — Voyez aussi *Lettre à Oldenburg*, tome II, pag. 339.

[3] *Ethique*, part. 1, Schol. de la Propos. XXXII.

[4] *De Dieu*, Propos. XXXI.

[5] Voyez le Schol. de la Propos. XVII, part. 1.

[6] *Ethique*, part. 2, Propos. I et II.

L'Étendue est infinie ; car, essayez de limiter l'Étendue, avec quoi la limitez-vous ? avec elle-même. En réalité, concevoir l'Étendue limitée, ce n'est plus concevoir l'Étendue, mais un de ses modes, c'est-à-dire un corps : l'Étendue réelle, distincte des corps, prise en soi dans sa plénitude et sa perfection, est parfaitement positive, c'est-à-dire sans négation, c'est-à-dire sans limitation.

L'Étendue n'est donc pas un mode, puisque tout mode est fini de sa nature. D'un autre côté l'Étendue, quoique infinie, n'est pas l'Infini, l'Infini absolu ; car elle ne contient qu'un genre précis de perfection, et l'Infini absolu les contient tous. L'Étendue est donc une perfection déterminée contenue dans l'absolue Perfection, une infinité relative, qui exprime à sa manière l'absolue Infinité ; en d'autres termes, un attribut de Dieu.

Nous savons d'ailleurs que les corps, comme tout ce qui est, sont en Dieu et par Dieu [1]. Mais à quel titre et comment en est-il ainsi ? C'est que les corps ne sont pas des substances, mais des modes, lesquels enveloppent le concept de l'étendue. Chaque corps exprime donc d'une manière finie l'infinité et la perfection de l'étendue, qui exprime elle-même, d'une manière relative (quoique infinie), l'absolue perfection de la Substance [2].

Entre Dieu, pris en soi, dans la plénitude absolue de son essence, et les corps, pris en eux-mêmes dans la limitation nécessaire de leur nature, l'Étendue est une sorte d'intermédiaire, infinie relativement aux corps, finie (en tant que détermination de l'Être) relativement à la Substance divine.

Mais il ne faut pas croire que l'Étendue soit séparée ni même distinguée de la Substance autrement que d'une distinction

[1] *De Dieu*, Propos. XV.

[2] *De l'Ame*, Démonstr. des Propos. I et II.

toute logique. Spinoza dit nettement et résolument que l'Étendue infinie c'est Dieu même; en termes plus significatifs encore, que Dieu est une chose étendue (*Deus est res extensa*).

Mais Dieu est en même temps indivisible, non-seulement dans le fond de son essence [1] non encore manifestée, mais dans toutes les manifestations immédiates de cette essence, dans tous les attributs [2] qui l'expriment et la développent.

Spinoza donne une simple et belle démonstration de l'indivisibilité divine [3]. Si la substance infinie était divisible, les parties qu'on obtiendrait en la divisant retiendraient ou non la nature de la substance. Dans le premier cas, on aurait plusieurs substances de même nature, ce qui est absurde [4] (ou même plusieurs Dieux, ce qui est plus absurde encore); dans le second cas, la Substance, une fois divisée, perdrait sa nature, c'est-à-dire cesserait d'être.

Le résultat de cette double démonstration, c'est que Dieu est à la fois étendu et indivisible. Spinoza n'était pas homme à se faire illusion sur cette énorme difficulté (à nos yeux insoluble) de sa doctrine. Mais il faut reconnaître qu'il l'a abordée avec franchise.

Tout s'explique, à l'en croire, par la distinction de l'étendue finie, qui est proprement le corps, et de l'Étendue infinie, qui seule convient à la nature de Dieu.

Dire que Dieu est étendu, ce n'est pas dire que Dieu ait longueur, largeur et profondeur, et se termine par une figure. Car alors Dieu serait un corps, c'est-à-dire un être fini; ce qui est,

[1] *Ethique*, part. 1, Propos. XIII.

[2] *De Dieu*, Propos. XII.

[3] *De Dieu*, Démonstr. de la Propos. XIII.

[4] Par la Propos. V. — Deux substances de même nature, pour Spinoza, ne sont pas moins impossibles que, pour Leibnitz, deux indiscernables.

suivant Spinoza, l'imagination la plus grossière et la plus absurde qui se puisse concevoir [1]. Dieu n'est pas telle ou telle étendue divisible et mobile, mais l'Étendue en soi, l'immobile et indivisible Immensité.

L'opinion de Spinoza, par cet endroit, se rapproche beaucoup de la célèbre doctrine de Newton, soutenue par Samuel Clarke, avec un zèle aussi ardent qu'inutile, contre la dialectique accablante de Leibnitz :

Newton disait de Dieu : *Non est duratio et spatium, sed durat et adest; et existendo semper et ubique, spatium et durationem constituit* [2].

Spinoza n'eût certainement pas désavoué cette pensée ; et Leibnitz le savait bien, lui qui serrait Clarke de si près sur ce point délicat, et lui montrait du doigt le panthéisme à l'extrémité de sa doctrine. Quand on donne, en effet, à l'espace une réalité distincte et absolue, que répondre à Spinoza qui vient vous dire : L'espace existe, et il est infini. Ce qui est infini est parfait dans son genre ; ce qui est parfait ne peut être que Dieu lui-même ou une manifestation immédiate de sa Perfection.

Mais il est juste et nécessaire de signaler ici, entre l'opinion des newtoniens et celle de Spinoza, une différence capitale. Pour Newton l'espace pur, l'immensité, est distincte des corps, non pas d'une distinction tout idéale, mais d'une effective et réelle distinction. Les corps se meuvent dans l'espace ; mais

[1] *De Dieu*, Schol. de la Propos. XV.

[2] *Newton, Principia*, Schol. gener. sub finem. Voici le morceau tout entier :

« *Deus æternus est et infinitus, omnipotens et omnisciens ; id est, durat ab æterno in æternum, et adest ab infinito in infinitum ; omnia regit et omnia cognoscit, quæ fiunt aut fieri possunt. Non est æternitas vel infinitas, non est duratio et spatium, sed durat et adest. Durat semper et adest ubique ; et existendo semper et ubique, durationem et spatium, æternitatem et infinitatem constituit.* »

ôtez les corps et leurs mouvements, l'espace demeure. Pour Spinoza, les corps sont les modes de l'Étendue infinie, de l'Espace pur, de l'Immensité divine, peu importe le nom. Ils sont donc distincts de l'Étendue, mais ils n'en sont pas séparés ni séparables. Cette union est si forte que Spinoza dit quelque part : « Qu'un seul corps vienne à être anéanti, l'Étendue infinie périt avec lui [1]. »

Chose singulière ! l'Espace et le Temps, qui, par une coïncidence fort naturelle, ont toujours, dans les Écoles philosophiques, subi la même fortune, réduits par Aristote, par Leibnitz, à de simples rapports des êtres, par Kant à des formes de la sensibilité, élevés par les newtoniens et les Écossais au rang de réalités absolues, mais qui toujours, reconnus ou niés, diminués ou agrandis dans le degré et le caractère de leur être, ont partagé un sort commun ; l'Espace et le Temps, dis-je, jouent un rôle infiniment différent dans la philosophie de Spinoza.

L'Espace est infini, réel ; il est la substance des corps, il est Dieu lui-même en tant qu'étendu. Le Temps et la Durée, au contraire, simples conceptions de la pensée, moins encore, pures formes de l'imagination [2], ne sont point infinis, mais indéfinis. Le Temps même n'est point indéfini ; car, pour Spinoza, il n'est qu'une détermination de la Durée [3] ; la Durée n'est point séparée des choses qui durent, elle est l'ordre de leur mouvement. A son plus haut degré, prise dans sa totalité indéfinie, elle représente l'écoulement éternel des modes de la substance. N'ayant pas commencé et ne pouvant finir, elle imite l'Éternité dans un effort perpétuel et une perpétuelle impuissance à l'égaler [4].

[1] *Lettre à Oldenburg*, tome II, pag. 329.
[2] *Lettre à Meyer*, tome II, page 360.
[3] *Ibid.*, page 361.
[4] *Ibid.*, page 359.

ment aucune limite, aucune détermination. L'infini relatif est illimité, mais en même temps déterminé dans son être. L'infini du troisième degré est à la fois déterminé et limité dans son être; il n'est illimité que dans ses parties.

Sans doute ce qui est absolument infini n'a aucune proportion numérique avec quoi que ce puisse être ; mais il ne s'ensuit pas qu'il répugne à la nature de l'infini pris en général, qu'un infini soit plus élevé et même plus grand qu'un autre infini. Ainsi, l'on peut fort bien dire que l'Étendue, toute infinie qu'elle est, est infiniment moins infinie que la Substance; et qu'une sphère d'étendue, infinie en un sens par l'infinité de ses parties, est infiniment moins grande que l'Étendue, qui l'est infiniment moins que la Substance. Pourquoi donc ne serait-il pas permis de dire qu'une moitié de l'Étendue infinie est infinie en un sens, et cependant deux fois plus petite que l'Étendue tout entière?

Spinoza conclut que Dieu est à la fois étendu et incorporel; et c'est justement parce qu'il est parfaitement étendu qu'il est parfaitement indivisible.

§ 2.

De la Pensée de Dieu.

Dieu est la Pensée absolue, comme il est l'Étendue absolue. La Pensée en effet est nécessairement conçue comme infinie; puisque nous concevons fort bien qu'un être pensant à mesure qu'il pense davantage, possède un plus haut degré de perfection [1]. Or il n'y a point de limite à ce progrès de la Pensée; d'où il suit que toute pensée déterminée enveloppe le

[1] *De l'Ame,* Scholie de la Propos. I.

concept d'une Pensée infinie, qui n'est plus telle ou telle Pensée, c'est-à-dire telle ou telle limitation, telle ou telle négation de la Pensée; mais la Pensée elle-même, la Pensée toute positive, la Pensée dans sa plénitude et dans son fond.

La Pensée ainsi conçue ne peut être qu'un attribut de Dieu. Dieu pense donc; mais il pense d'une manière digne de lui, c'est-à-dire absolue et parfaite. A ce titre, quel peut être l'objet de la Pensée? Est-ce lui-même et rien que lui? Est-ce à la fois lui-même et toutes choses? Ensuite quelle est la nature de cette divine Pensée? A-t-elle avec la nôtre quelque analogie, ou du moins quelque ombre de ressemblance, et l'exemplaire tout parfait laisse-t-il retrouver, dans cette imparfaite copie que nous sommes, quelque trace de soi?

La réponse de Spinoza à ces hautes questions ne peut être pleinement entendue qu'à une condition : c'est d'avoir parcouru le cercle entier de sa métaphysique. Dans un système comme le sien, où Dieu et la Nature ne sont au fond qu'une seule et même existence, comprendre la nature divine considérée en elle-même et hors des choses, ce n'est pas vraiment la comprendre, c'est tout au plus l'entrevoir.

Dieu, en tant que Dieu, si l'on peut parler de la sorte, c'est-à-dire en tant qu'absolu, c'est la Substance avec les attributs qui constituent son essence, comme la Pensée et l'Étendue. La Nature, en soi, ce sont toutes ces choses mobiles et successives qui s'écoulent dans l'infinité de la Durée. Mais que sont au fond ces âmes toujours changeantes, ces corps périssables que le mouvement forme et détruit tour à tour? Ce ne sont pas des êtres véritables, mais des modes fugitifs qui apparaissent pour un jour sur la scène du monde d'une manière déterminée, et y expriment à leur façon la perfection de l'Étendue, la perfection de la Pensée, en un mot, la perfection de l'Être.

Séparer la Nature de Dieu ou Dieu de la Nature, c'est, dans le premier cas, séparer l'effet de sa cause, le mode de sa substance; c'est, dans le second, séparer la cause absolue de son développement nécessaire, la Substance absolue des modes qui expriment nécessairement la perfection de ses attributs. Égale absurdité! car Dieu n'existe pas plus sans la Nature que la Nature sans Dieu; ou plutôt, il n'y a qu'une Nature, considérée tour à tour comme cause et comme effet, comme Substance et comme mode, comme infinie et comme finie, et, pour parler le langage bizarre mais énergique de Spinoza, comme *naturante* et comme *naturée*. La Substance et ses attributs, dans l'abstraction de leur existence solitaire, c'est la Nature naturante; l'Univers, matériel et spirituel, abstractivement séparé de sa cause immanente, c'est la Nature naturée; et tout cela, c'est une seule Nature, une seule Substance, un seul Être, en un mot, Dieu [1].

Oui, tout cela est Dieu pour Spinoza : non plus Dieu conçu d'une manière abstraite et par conséquent partielle, mais Dieu dans l'expression complète de son Être; Dieu manifesté, Dieu vivant, Dieu infini et fini tout ensemble, Dieu tout entier.

Il suit de ces principes généraux qu'aucun des attributs de Dieu, et notamment la Pensée, ne peut être embrassé complétement que si on l'envisage tour à tour, ou, mieux encore, tout ensemble, dans sa nature absolue et dans son développement nécessaire.

A cette question : Quel est l'objet de la Pensée divine? il y a donc deux réponses, suivant que l'on considère la Pensée divine d'une manière abstraite et partielle, soit en elle-même, soit dans un certain nombre ou dans la totalité de ses développements; ou d'une manière réelle et complète, c'est-à-dire, à

[1] *Éthique*, part. I, Schol. de la Propos. XXIX.

la fois dans son essence et dans sa vie, dans son éternel foyer et dans son rayonnement éternel, comme Pensée substantielle et comme Pensée déterminée, comme Pensée absolue et comme Pensée relative, en un mot, comme Pensée créatrice et naturante, et comme Pensée créée et naturée.

Il faut donc bien entendre Spinoza quand il ose affirmer que Dieu n'a ni entendement ni volonté. Il s'agit ici de Dieu considéré en soi, dans l'abstraction de sa nature absolue. A ce point de vue, la Pensée de Dieu est absolument indéterminée. Mais ce n'est point à dire qu'elle ne se détermine pas : tout au contraire, il est dans sa nature de se déterminer sans cesse, et l'on peut dire strictement, au sens le plus juste de Spinoza, que s'il n'y avait pas en Dieu d'entendement, il n'y aurait pas de Pensée, tout comme il n'y aurait pas d'Étendue, comme il le dit expressément [1], si les corps, si un seul corps était absolument détruit.

Spinoza devait donc donner deux solutions au problème de la nature et de l'objet de la Pensée divine. Recueillons la première de ces solutions. La suite du système contiendra la seconde, et les éclaircira toutes deux en les unissant.

L'objet de la Pensée divine, en tant qu'absolue, c'est Dieu lui-même, c'est-à-dire la Substance.

La Pensée divine comprend-elle aussi les attributs de la Substance ? C'est un des points les plus obscurs de la métaphysique de Spinoza. D'une part, il ne semble pas qu'on puisse séparer la Pensée de la Substance d'avec la Pensée de ses attributs, puisque ces attributs sont inséparables de son essence. Mais il faut céder devant les déclarations expresses de Spinoza. Il soutient que l'idée de Dieu, qui est proprement l'idée des attributs de Dieu [2], n'est qu'un mode de la Pensée divine, et à ce

[1] *Lettre à Oldenburg*, tome II, page 329.
[2] *De Dieu*, Propos. XXX.

titre, quoique éternel et infini, se rapporte à la Nature naturée[1]. La Pensée divine est donc absolument indéterminée; et son objet, c'est l'Être absolument indéterminé, la Substance en soi, dégagée de ses attributs, qui déjà le déterminent en le développant.

Si telle est la Nature, si tel est l'objet de la Pensée divine, qu'a-t-elle à voir avec l'entendement des hommes? L'Entendement en général est une détermination de la Pensée, et toute détermination est une négation[2]. Or, il n'y a pas de place pour la négation dans la plénitude de la Pensée.

Pour Spinoza, l'entendement humain n'est rien de plus qu'une suite de modes de la Pensée, ou, comme il dit encore, une idée composée d'un certain nombre d'idées. Supposer dans l'âme humaine, au delà des idées qui la constituent, une puissance, une faculté de les produire, c'est réaliser des abstractions. Tout l'être de l'Entendement est compris dans les idées, comme tout l'être de la Volonté s'épuise dans les volitions. La Volonté en général, l'Entendement en général sont des êtres de raison; et, si on les réalise, des chimères absurdes, des entités scolastiques, comme l'humanité ou la pierréité[3].

Or, il est trop clair que la Pensée de Dieu ne peut être une suite déterminée d'idées; si donc l'on attribue à Dieu un entendement, il faut le supposer infini. Mais qu'est-ce qu'un entendement infini? une suite infinie d'idées. Concevoir ainsi la Pensée de Dieu, c'est la dégrader; car c'est lui imposer la condition du développement, c'est la faire tomber dans la succession et le mouvement, c'est la charger de toutes les misères de notre nature. L'Entendement est de soi déterminé et succes-

[1] *De Dieu*, Propos. XXXI.—Comp. *Lettre à Simon de Vries*, tome II, page 314.

[2] *Lettres*, tome II

[3] *De l'Ame*, Scholie de la Propos XLVIII.

sif; il consiste à passer d'une idée à une autre idée dans un effort toujours renouvelé et toujours inutile pour épuiser la nature de la Pensée. L'Entendement est une perfection sans doute, car il y a de l'être dans une suite d'idées; mais c'est la perfection d'une nature essentiellement imparfaite qui tend sans cesse à une perfection plus grande, sans pouvoir jamais toucher le terme de la vraie perfection. Supposez l'Entendement infini, ce ne sera jamais qu'une suite infinie de modes de la Pensée, et non la Pensée elle-même; la Pensée absolue, qui ne se confond pas avec ses modes relatifs, quoiqu'elle les produise; la Pensée infinie, qui sans cesse enfante et jamais ne s'épuise; la Pensée immanente qui, tout en remplissant de ses manifestations passagères le cours infini du temps, reste immobile dans l'éternité.

Plein du sentiment de cette opposition, Spinoza l'exagère encore, et va jusqu'à soutenir qu'il n'y a absolument rien de commun entre la Pensée divine et notre intelligence; de sorte que, si on donne un entendement à Dieu, il faut dire, dans son rude et énergique langage, qu'il ne ressemble pas plus au nôtre que le Chien, signe céleste, ne ressemble au chien, animal aboyant.

La démonstration dont se sert Spinoza pour établir cette énorme prétention, est aussi singulière que peu concluante. Pour prouver que la Pensée divine n'a absolument rien de commun avec la Pensée humaine, sait-on sur quel principe il va s'appuyer ? sur ce que la Pensée divine est la cause de la Pensée humaine. Ce raisonneur si exact oublie sans doute que la troisième Proposition de l'*Éthique* est celle-ci : *Si deux choses n'ont rien de commun, elles ne peuvent être cause l'une de l'autre.* Un ami pénétrant le lui rappellera [1], mais il sera trop tard pour revenir sur ses pas.

[1] Louis Meyer, *Lettres à Spinoza,* tome II, page 415.

Spinoza argumente ainsi : « La chose causée diffère de sa cause précisément en ce qu'elle en reçoit : par exemple, un homme est cause de l'existence d'un autre homme, non de son essence. Cette essence, en effet, est une vérité éternelle ; et, c'est pourquoi ces deux hommes peuvent se ressembler sous le rapport de l'essence, mais ils doivent différer sous le rapport de l'existence ; de là vient que si l'existence de l'un d'eux est détruite, celle de l'autre ne le sera pas nécessairement. Mais si l'essence de l'un d'eux pouvait être détruite et devenir fausse, l'essence de l'autre périrait en même temps. En conséquence, une chose qui est la cause d'un certain effet, et tout à la fois de son existence et de son essence, doit différer de cet effet, tant sous le rapport de l'essence que sous celui de l'existence. Or l'intelligence de Dieu est la cause de l'existence et de l'essence de la nôtre. Donc l'intelligence de Dieu, en tant qu'elle est conçue comme constituant l'essence divine, diffère de notre intelligence, tant sous le rapport de l'essence que sous celui de l'existence, et ne lui ressemble que d'une façon toute nominale, comme il s'agissait de le démontrer [1]. »

Quand Louis Meyer arrêtait ici Spinoza au nom de ses propres principes, on peut dire qu'il était vraiment dans son rôle d'ami. Car, si les principes de Spinoza conduisaient strictement à cette extrémité de nier toute espèce de ressemblance entre l'intelligence divine et la nôtre, quelle accusation plus terrible contre sa doctrine ? A qui persuadera-t-on que la Pensée humaine est une émanation de la Pensée divine, et toutefois qu'il n'y a entre elles qu'une ressemblance nominale ? Mais que nous parlez-vous alors de la Pensée divine ? Comment la connaissez-vous ? Si elle ne ressemble à la nôtre que par le nom, c'est qu'elle-même n'est qu'un vain nom.

[1] *De Deo*, Scholie de la Prop. XVII

sif; il consiste à penser [illegible] effort toujours nouveau et toujours [illegible] ture de la Pensée. L'[illegible] car il y a de l'être dans [illegible] tion d'une nature [illegible] à une production plus grande [illegible] le terme de la vraie production [illegible] ce ne sera jamais qu'une [illegible] et non la Pensée elle-même [illegible] fond pas avec son matériel [illegible] Pensée infinie, qui [illegible] Pensée immanente qui [illegible] tions passagères à [illegible] l'éternité.

Plein du sentiment de [illegible] encore, et va jusqu'à [illegible] commun entre la Pensée divine et [illegible] que, si on donne un [illegible] rude et énergique [illegible] que le Chien [illegible]

La démonstration [illegible] énorme prétention [illegible] Pour prouver que la Pensée divine [illegible] nom avec la Pensée humaine [illegible] s'appuyer ? sur ce que la Pensée divine [illegible] humaine. Ce raisonnement a [illegible] troisième Proposition de l'*Ethique* [illegible] *ses n'ont rien de commun* [illegible] *l'une de l'autre*. Un ami [illegible] sera trop tard pour revenir sur ses pas.

[1] Louis Meyer, *Lettres à Spinoza*, [illegible]

§ 3.

De la Liberté de Dieu.

Exister, agir, être libre, pour Dieu, c'est tout un; car tout cela, c'est son essence. Deux choses, en effet, résultent de l'essence de Dieu : premièrement qu'il existe, secondement qu'il se développe par une infinité d'attributs infinis infiniment modifiés. Or tout développement est une action. Être étendu, pour Dieu, c'est produire l'étendue. Être pensant, c'est produire la pensée. De même que la Substance se développe par la Pensée et l'Étendue, l'Étendue se développe par les figures et les mouvements, et la Pensée par les idées. Être étendu, pour Dieu, c'est donc produire les corps; penser, c'est produire les âmes. A tous les degrés de l'être, on retrouve unies l'existence et l'action; dans le rapport du mode à l'attribut, de l'attribut à la Substance, dans l'essence de la Substance elle-même, elles se pénètrent et se confondent.

Dieu agit donc, puisqu'il existe; il est l'activité absolue, source de toute activité, comme il est l'existence absolue, source de toute existence; et cette action parfaite comme cette parfaite existence résultent immédiatement de son essence. Dieu est donc la liberté absolue, au même titre qu'il est l'activité absolue et l'existence absolue. La véritable liberté, en effet, consiste dans une activité qui n'est déterminée par aucune cause étrangère, qui se détermine soi-même et ne se développe que par la nécessité de sa nature [1].

Le vulgaire se fait une autre idée de la liberté. Il s'imagine qu'elle consiste dans le choix des motifs, dans le pouvoir de ne

[1] *Ethique*, part. 1, Défin. VII.

pas faire ce qu'on fait. Ce n'est point là le type de la liberté; ce n'est même qu'une illusion. Nous agissons et nous avons conscience d'agir; mais nous n'avons pas conscience des causes qui nous déterminent à agir d'une manière donnée. De là la chimère du libre arbitre [1]; de là le préjugé que l'indétermination de la volonté fait l'essence de la liberté. Mais ce préjugé est le renversement de la raison. Nous ne sommes vraiment libres que quand nous affirmons une chose claire et distincte, comme celle-ci : deux et deux font quatre [2]; car alors l'action de la pensée n'est point déterminée par une cause étrangère, mais par la nature même de la pensée. Voilà pour Spinoza l'idéal de la liberté; et il est si pénétré de la solidité de sa doctrine, il s'inquiète si peu du reproche qu'on lui pourrait faire de joindre dans la notion de liberté deux idées contradictoires, qu'il semble se jouer de cette opposition prétendue et jeter un défi au sens commun dans cette formule hardie. « A mes yeux, écrit-il à Guillaume de Blyenbergh, la liberté n'est point dans le libre décret, mais dans une libre nécessité [3]. »

Dieu est donc l'Être parfaitement libre, puisque le développement de son activité résulte, comme son existence, de la nécessité absolue de son essence.

[1] *Ethique*, part. 1, Appendice; part. 2, Propos. XLVIII.

[2] *Lettre à Blyenbergh*, tome ", page 378.

[3] *Lettre à Oldenburg*, tome II. — Je citerai un autre passage curieux qui se trouve dans une *Lettre à Oldenburg* (tome II, page 343) :

« *Je suis loin de soumettre Dieu en aucune façon au fatum; seulement je conçois que toutes choses résultent de la nature de Dieu de la même façon que tout le monde conçoit qu'il résulte de la nature de Dieu que Dieu ait l'intelligence de soi-même. Assurément il n'est personne qui conteste que cela ne résulte en effet de l'existence de Dieu; et cependant personne n'entend par là soumettre Dieu au fatum; et tout le monde croit que Dieu se comprend soi-même, avec une parfaite liberté, quoique nécessairement.*

Ainsi donc, ce qui détruit, aux yeux des hommes, la liberté, c'est pour Spinoza ce qui la fonde, et le trait distinctif du libre arbitre lui en démontre la vanité; de sorte qu'à ses yeux le comble de la liberté est dans l'abolition absolue de la volonté.

Dieu, en effet, n'a pas de volonté, pas plus qu'il n'a d'entendement, et pour des raisons toutes semblables. D'abord, la volonté, si on la distingue des volitions, est un être chimérique. La volonté est donc tout entière dans une suite de volitions; mais une suite de volitions, même infinie, n'est qu'une suite de modes de l'activité, et non l'activité elle-même; l'activité absolue est un acte éternel et non successif, simple et non composé d'actes divers, nécessaire et non point déterminé par des causes étrangères, parfait enfin, et dégagé des limitations, des incertitudes, des fluctuations de l'activité humaine.

Parti de cette triple antinomie : Dieu est étendu et cependant incorporel; Dieu pense, et il n'a pas d'entendement; Dieu est libre, et il n'a pas de volonté; Spinoza aboutit donc à cette triple conséquence, que la perfection même de l'Étendue divine en fonde l'indivisibilité, que la perfection de la Pensée divine la dégage des limitations de l'entendement, enfin, que la perfection de la Liberte divine rejette loin d'elle les misères de la volonté. Et il termine le premier livre de l'*Éthique* par cette hautaine parole, qu'il prononce avec un calme parfait : *J'ai expliqué la nature de Dieu.*

[illegible]

Voilà l'idée de la création dans les éléments essentiels qui la constituent. Or, quiconque entend un peu Spinoza, sait d'avance qu'une telle idée devait lui paraître un tissu de contradictions. D'abord son Dieu n'a pas de volonté; et s'il est libre, il ne l'est point de cette fausse et misérable liberté que les hommes, dit-il, s'imaginent posséder. Mais surtout, le Dieu de Spinoza n'est pas un certain être, si grand, si parfait qu'on le suppose; il est l'Être même, l'Être qui est tout l'être; l'Être hors duquel il n'y a rien; et, Dieu une fois donné, concevoir quelque chose au delà, c'est supposer de l'être au delà de l'être, ce qui implique.

Spinoza repousse donc avec toute la force dont il est capable la doctrine d'un Dieu créateur. Mais il ne faut pas croire que son Dieu soit inactif et infécond; c'est au nom de son activité absolue, de sa puissance infinie, de sa fécondité parfaite que Spinoza combat les partisans de la création.

Le Dieu de Spinoza est essentiellement une cause. Il est cause de soi; il est cause de tout le reste. L'activité n'est pas en lui quelque chose de fortuit et d'accidentel; elle est identique à son existence. Et comme il est éternellement, éternellement il agit et se développe. Si le monde est suspendu à sa puissance, ce n'est point comme l'ouvrage d'un jour, échappé par hasard à une volonté jusque-là oisive, qu'un caprice a formé, qu'un autre caprice peut détruire; ce monde est le développement éternel d'un principe éternellement fécond; et Dieu n'est point la cause transitoire des choses, mais leur cause immanente (*omnium rerum causa immanens, non vero transiens*) [1].

On peut donc dire en un sens que Spinoza, loin de rejeter la création, la proclame plus haut que personne, puisque dans

[1] *De Dieu*, Propos. XVIII.

son système elle n'est pas seulement possible, mais nécessaire. Son Dieu crée sans cesse, puisque sans cesse il se développe, et que, du sein de son éternité immuable, il remplit la Durée infinie de l'inépuisable variété de ses effets.

Mais il n'est pas d'un homme sérieux de se complaire aux ambiguïtés : au sens ordinaire du mot création, la rendre nécessaire, c'est la détruire. Comme en effet elle suppose essentiellement queDieu est complet sans le monde, si on n'admet pas la création libre, on n'admet pas au fond la création. C'est ce qui résultera clairement, nous l'espérons, d'une rapide esquisse de l'histoire de la question de la création.

Cette question n'est rien moins que celle du rapport du Fini à l'Infini ; question sublime et redoutable qui inspire un invincible attrait à toute âme philosophique, mais que nul génie n'a pu résoudre encore, et qui peut-être passe l'esprit humain. Chose singulière ! dans cette fécondité prodigieuse de systèmes philosophiques dont l'histoire nous retrace les destinées, on ne rencontre sur ce grand problème que deux idées, pas une de plus : l'idée dualiste, qui suppose deux principes coéternels, Dieu et la matière ; et l'idée panthéiste qui fait du monde une émanation, un développement de la substance de Dieu.

Il y a bien encore deux systèmes qui touchent à cette question suprême : le système éléatique, qui ne voit dans l'Univers qu'une illusion, et absorbe toute existence réelle au sein d'une immobile unité, incapable de sortir d'elle-même ; et le système Atomistique, le matérialisme absolu, qui n'admet pour réelles que les choses finies, et disperse en quelque sorte l'existence en une variété éternellement mobile. Mais ce n'est point là résoudre le problème du rapport du Fini à l'Infini, c'est le détruire. La difficulté consiste pour l'esprit humain à comprendre la coexistence de l'Infini et du Fini. L'Éléatisme en niant le fini,

le Matérialisme en niant l'infini, ôtent-ils la difficulté ? Non, sans doute, ils ne la voient pas ; c'est l'enfance de la pensée.

L'Esprit humain n'a donc véritablement produit que deux systèmes sur le rapport du Fini et de l'Infini. Dans le premier, le système dualiste, Dieu n'est point véritablement la cause du monde, car l'être des choses est distinct et séparé du sien ; il débrouille le chaos de l'Univers, il n'en fait pas les éléments. Dieu est donc l'Intelligence ordonnatrice, l'immobile Moteur, l'Ame du monde, l'Architecte de l'Univers ; mais dans aucun cas, pour Anaxagore comme pour Aristote, comme pour Zénon, et peut-être pour Platon lui-même, Dieu n'est point la source unique de l'être, le premier et le dernier Principe de toutes choses.

Les terribles difficultés où jette le Dualisme devaient conduire les esprits à concevoir d'une manière tout opposée le rapport du fini à l'infini. Le Dualisme sépare Dieu de l'Univers, le Panthéisme les confond. Si l'Univers n'existe point par lui-même, s'il est absurde de supposer que Dieu l'ait tiré d'une matière qui en contenait le fond, il ne reste plus qu'une supposition à faire : c'est que Dieu a tiré le monde de soi-même, que le monde est une émanation, un écoulement, un rayonnement de son être. C'est la théorie dont les Alexandrins prétendirent découvrir le germe dans les derniers replis de la métaphysique de Platon ; ils la soutinrent pendant quatre siècles, non sans génie ; et ils lui auraient donné sans doute un développement plus puissant et plus régulier sans la misère des temps et ce cortége de rêveries mystiques, de traditions bizarres et d'intempérante érudition, qui vint obscurcir et comme étouffer leur philosophie.

Quand la métaphysique chrétienne s'organisa dans les écrits des Pères et par les décrets des Conciles, elle rencontra ces *deux grands* adversaires, le Dualisme et le Panthéisme, et les

combattit tous deux avec une égale vigueur. Contre le Dualisme, elle établit la parfaite unité du premier Principe. Contre le Panthéisme, elle maintint la distinction radicale de Dieu et du monde. A ses yeux, le Dualisme n'est qu'un Manichéisme déguisé; et le Panthéisme, une tentative sacrilége de diviniser la nature. Oui, sans doute, Dieu est distinct du monde; mais le monde est son ouvrage, et l'être du monde dépend du sien. Et, d'un autre côté, ce lien de dépendance, si fort qu'il puisse être, laisse au monde une réalité propre, fondée sur la Volonté de Dieu, et profondément distincte de sa Substance. Le Verbe seul est consubstantiel à Dieu; Dieu ne le fait pas, ne le crée pas, il l'engendre (*genitum, non factum, consubstantialem Patri*). Dire que le monde est une émanation de la Substance divine, c'est une parole aussi sacrilége que de soutenir que le Verbe est une créature du Père. Dans le premier cas, on élève le monde à la dignité de Dieu; dans le second, on abaisse Dieu au niveau de la misère humaine.

Dieu a donc fait le monde, et il l'a fait de rien; en d'autres termes, il l'a fait sans le tirer de soi-même et sans avoir besoin d'aucun principe étranger. Voilà la création.

Si l'on demande maintenant comment Dieu a fait le monde, le système de la création ne répond pas. Ce système n'est point une explication du rapport du Fini à l'Infini, une troisième conception métaphysique substituée à la conception dualiste et à la conception panthéiste. En d'autres termes, c'est une troisième conception, si l'on veut, mais qui est tout entière dans l'exclusion commune des deux autres.

Toute philosophie qui admet la coexistence du Fini et de l'Infini, de Dieu et du monde, reconnaît que le monde dépend de Dieu, que l'infini agit sur le fini. Ce sont les termes mêmes du problème. Le problème, c'est d'expliquer la nature de cette dépendance, le *comment* de cette action. Le Dualisme l'ex-

plique à sa manière, le Panthéisme à la sienne; le système de la création ne l'explique pas. C'est peut-être un trait de sagesse profonde de ne rien expliquer ici; mais enfin on n'explique rien. On écarte d'une main le Dualisme, de l'autre le Panthéisme, et on laisse étendu sur le problème lui-même le voile épais que chacun de ces systèmes essayait de soulever.

Dans les temps modernes, le Dualisme n'a point reparu, et c'est l'honneur du christianisme et de la philosophie moderne, que l'unité parfaite du premier Principe ait désormais pris dans le monde le rang d'une vérité incontestée. La question s'agite donc aujourd'hui entre la doctrine panthéiste et celle de la création.

Bacon, Locke, l'École écossaise, celle de Kant, les uns par prudence, les autres par timidité, presque tous par un commun sentiment de la faiblesse humaine, n'ont point touché à ce problème. Descartes, Malebranche, Leibnitz, ces esprits vigoureux et hardis, ne l'ont abordé qu'avec une extrême défiance; tous trois cependant, chacun avec le caractère particulier de sa doctrine, ont adopté hautement la solution chrétienne. Spinoza seul a soutenu le système contraire avec tant de hardiesse, de suite et de génie, qu'il l'a marqué à jamais de son empreinte et lui a laissé son nom.

Si donc la question du rapport du Fini et de l'Infini, après avoir traversé tant d'épreuves, n'a pas été résolue, elle s'est du moins beaucoup simplifiée et éclaircie. On ne peut plus être reçu à dire aujourd'hui que le Fini ou l'Infini n'existent pas, ni même qu'il y a deux principes coéternels des choses; l'Éléatisme pur, le pur Matérialisme, le Dualisme enfin, ont été relégués dans l'histoire, ou bien ils sont tombés dans une région si inférieure d'esprits grossiers, que la vraie philosophie n'a rien à y démêler. Entre la théorie panthéiste et la théorie de la *création*, l'unité parfaite du premier Principe, la contingence et la

dépendance du monde sont devenus des points communs. Le problème, c'est de savoir si le monde est réellement distinct de Dieu, et, à ce titre, s'il est l'ouvrage de sa volonté ; ou bien si le Fini et l'Infini ne sont point au fond deux existences, mais une seule, le fini n'étant qu'un développement nécessaire, une éternelle émanation de l'infini.

On remarquera que cette question : Le monde a-t-il ou non un commencement dans le temps? n'est pas strictement engagée dans celle de la création.

La plupart des métaphysiciens chrétiens, en donnant un commencement au monde, n'ont voulu qu'exprimer fortement la liberté du Dieu créateur. Si, en effet, la création est éternelle, elle peut paraître nécessaire et fondée sur l'essence de Dieu plutôt que sur sa volonté ; pour être parfaitement libre, il faut donc qu'elle ait commencé. Toutefois, cela n'est point strictement nécessaire, et il ne faut pas s'étonner de voir Leibnitz, partisan sincère de la création, incliner à un monde infini et éternel [1], ni de rencontrer dans les Pères les plus accrédités, dans saint Augustin, par exemple, des pensées comme celle-ci :

« Dieu a toujours été avant les créatures, sans jamais exister sans elles, parce qu'il ne les précède point par un intervalle de temps, mais par une éternité fixe [2].

C'est que le commencement de la Création n'est qu'une expression très-sensible et très-forte de ce que le Christianisme veut surtout inculquer aux âmes, savoir : que la Création est distincte du Créateur, et qu'elle est l'ouvrage de sa libre volonté.

Spinoza a réuni contre cette doctrine, si imposante en elle-

[1] Leibnitz, *Troisième Réplique contre M. Clarke.*
[2] *Cité de Dieu*, livre XII, chap. xv.

même, si forte surtout par sa réserve, toutes les ressources de sa dialectique. Il sentait bien que ce n'était point là seulement une controverse de grande conséquence, mais qu'il y allait de tout son système.

Avant de combattre ses adversaires, Spinoza établit d'abord ses propres principes :

Dieu, c'est par essence l'Être, l'Être infini, l'Être parfait. Il est donc nécessaire que Dieu contienne en soi toutes les formes de la perfection. Si l'Existence est une perfection, Dieu renferme en soi l'Existence. Si la Pensée est une perfection, Dieu renferme en soi la Pensée. Si l'Étendue est aussi une perfection, Dieu renferme en soi l'Étendue; et il en est ainsi de toutes les perfections possibles.

La Pensée de Dieu, la Pensée en soi est parfaite et infinie; elle doit donc renfermer en soi toutes les formes, toutes les modalités de la pensée. L'Étendue en Dieu, l'Étendue en soi doit, au même titre, renfermer toutes les formes, toutes les modalités de l'étendue. Et, de même qu'il implique que Dieu soit parfait et ne contienne pas la perfection de la Pensée et la perfection de l'Étendue, il implique également que la Pensée et l'Étendue soient parfaites, et qu'il y ait hors d'elles quelque étendue et quelque pensée. Qu'est-ce que la Pensée parfaite, l'Étendue parfaite, sans leur rapport à l'Être parfait? de pures abstractions. Une pensée particulière, une étendue déterminée ne seraient donc aussi que des abstractions vaines sans leur rapport à la Pensée en soi et à l'Étendue en soi. Or, les déterminations de la Pensée, c'est ce que nous appelons les âmes; et les déterminations de l'Étendue, c'est ce que nous appelons les corps. Par conséquent, l'Être enfante nécessairement la Pensée, l'Étendue, et une infinité d'autres attributs infinis que *notre faiblesse* n'atteint pas; et l'Étendue et la Pensée enfantent

nécessairement une variété infinie de Corps et d'Ames qui surpasse l'imagination et que l'entendement humain ne peut embrasser. La Pensée parfaite, l'Étendue parfaite, dans leur plénitude et leur unité, ne tombent point sous la condition du temps. Dieu les produit donc dans l'Éternité; elles sont le rayonnement toujours égal de son être. Les Ames et les Corps, choses limitées et imparfaites, ne peuvent exister que d'une manière successive. Dieu, du sein de l'Éternité, leur marque un ordre dans le temps; et comme leur variété est inépuisable et infinie, ce développement, qui n'a pas commencé, ne doit jamais finir.

Ainsi tout est nécessaire : Dieu une fois donné, ses attributs sont également donnés; les déterminations de ces attributs, les Ames et les Corps, l'ordre, la nature, le progrès de leur développement, tout cela est également donné.

Dans ce monde géométrique, il n'y a pas de place pour le hasard, il n'y en a pas pour le caprice, il n'y en a pas pour la liberté. Au sommet, au milieu, à l'extrémité, règne une nécessité inflexible et irrévocable.

S'il n'y a point de liberté ni de hasard, il n'y a point de mal. Tout est bien, car tout est ce qu'il doit être. Tout est ordonné, car toute chose a la place qu'elle doit avoir. La perfection de chaque objet est dans la nécessité relative de son être, et la perfection de Dieu est dans l'absolue nécessité qui lui fait produire nécessairement toutes choses.

Que vient-on nous parler maintenant, s'écrie Spinoza, d'un Dieu qui crée pour son bon plaisir ou par pure indifférence, qui choisit ceci et rejette cela, qui se repose et se fatigue, qui crée pour sa gloire, qui poursuit une certaine fin et se consume à l'atteindre! Chimères bonnes à repaître l'imagination des enfants et des esprits faibles. Dieu, dites-vous, a fait tout ce qui est, mais il aurait pu faire le contraire. Dieu pouvait donc

faire que la somme des angles d'un triangle ne fût point égale à deux droits[1] ? Dieu a choisi l'Univers entre les possibles : il y a donc des possibles que Dieu ne réalisera jamais? Car s'il les réalisait tous, il ne pourrait plus choisir, et suivant vous il épuiserait sa toute-puissance et se rendrait lui-même imparfait. Vous voilà donc réduits à soutenir que Dieu ne peut faire tout ce qui est compris en sa puissance ; chose plus absurde et plus contraire à la toute-puissance de Dieu que tout ce qu'on voudra imaginer. Vous dites que la création est l'ouvrage de sa volonté. Or, tout effet a un rapport nécessaire à sa cause, et des effets différents veulent des causes différentes : si donc le monde était autre, autre serait la volonté du Dieu qui l'a créé. Mais la volonté divine n'est pas séparée de son essence. Supposer que Dieu peut avoir une autre volonté, c'est supposer qu'il peut avoir une autre essence, ce qui est absurde. Si donc l'essence de Dieu ne peut être que ce qu'elle est, la volonté de Dieu ne peut être que ce qu'elle est, et les produits de cette volonté, les choses, ne peuvent être autres que ce qu'elles sont[2]. — Y a-t-il un philosophe qui conteste qu'en Dieu tout est nécessairement éternel et en acte? Or, dans l'éternité d'un acte immanent, il n'y a ni avant ni après, il n'y a ni différence, ni changement concevables. Cet acte est éternellement ce qu'il est, et incapable de différer de soi, il ne peut être que ce qu'il est. — Vous accorderez au moins que l'Entendement divin n'est jamais en puissance, mais toujours en acte ; mais peut-on séparer la Volonté de l'Entendement et tous deux de l'Essence? Telle est l'Essence, tel est l'Entendement, telle est la Volonté. Être, pour Dieu, c'est penser, c'est agir. Ce qu'il pense, il le fait. Ses idées, ce sont des êtres. Si vous voulez changer les êtres, commencez par changer les idées de Dieu, sa Pensée,

[1] *De Dieu*, Scholie de la Propos. XVII.
[2] *Éthique*, part. I, Propos. XXXIII et ses deux Scholies.

son Essence même[1]. — Que parlez-vous d'une volonté absolue, d'une volonté d'indifférence qui flotte dans le vide, n'étant fondée ni sur l'essence de Dieu ni sur les idées? Cette volonté, c'est le hasard.

« Je l'avouerai toutefois, ajoute Spinoza[2], cette opinion, qui soumet toutes choses à une certaine volonté indifférente et les fait dépendre du bon plaisir de Dieu, s'éloigne moins du vrai, à mon avis, que celle qui fait agir Dieu en toutes choses par la raison du bien. Les philosophes qui pensent de la sorte semblent en effet poser hors de Dieu quelque chose qui ne dépend pas de Dieu; espèce de modèle que Dieu contemple dans ses opérations, ou de terme auquel il s'efforce péniblement d'aboutir. Or, ce n'est là rien autre chose que soumettre Dieu à la fatalité; doctrine absurde s'il en fut jamais, puisque nous avons montré que Dieu est la cause première, la cause libre et unique non-seulement de l'existence, mais même de l'essence de toutes choses. »

On voit que Spinoza partage le mépris de l'École cartésienne et de tout son siècle pour les Causes finales. Il dirait volontiers avec Bacon : « *La recherche des causes finales est une recherche stérile; et, comme une vierge consacrée à Dieu, elle ne peut donner aucun fruit.* »

Suivant Spinoza, c'est un des préjugés les plus funestes et les plus enracinés dans le cœur des hommes, que la Nature et Dieu même agissent pour une fin. L'origine de cette erreur grossière est dans l'ignorance de l'homme qui conçoit toutes choses à son image, et dans son orgueil qui lui persuade que tout est fait pour lui. De là une foule de superstitions et d'erreurs. On appelle *Bien* ce qui est utile à l'homme, et *Mal* ce qui lui est nuisible; tandis qu'en réalité toutes choses sont éga-

[1] *De Dieu*, Scholie II de la Propos. XXXIII.
[2] *De Dieu*, Appendice.

lement bonnes, étant également nécessaires. On s'imagine que la Beauté et la Laideur sont dans les choses, au lieu qu'elles n'existent que dans l'imagination des hommes, qui se représentent les objets avec plus ou moins de facilité. On veut tout expliquer par des causes surnaturelles; « et quiconque s'efforce de comprendre les choses naturelles en philosophe au lieu de les admirer en stupide, est tenu aussitôt pour hérétique et pour impie, et proclamé tel par les hommes que le vulgaire adore comme les interprètes de la nature et de Dieu [1]. »

Spinoza élève contre cette doctrine des causes finales deux objections fondamentales : la première, c'est qu'elle renverse l'ordre de perfection des choses; la seconde, qu'elle détruit la perfection divine [2]. Elle renverse l'ordre de perfection des choses, car l'effet le plus parfait est celui qui est produit immédiatement par Dieu, et un effet devient de plus en plus imparfait à mesure que sa production suppose un plus grand nombre de causes intermédiaires. Or, si les choses que Dieu produit immédiatement étaient faites pour atteindre la fin que Dieu se propose, il s'ensuivrait que celles que Dieu produit les dernières seraient les plus parfaites de toutes, les autres ayant été faites en vue de celles-ci.

La doctrine des causes finales détruit la perfection de Dieu. Car si Dieu agit nécessairement pour une fin, il désire nécessairement une chose dont il est privé. En vain les théologiens distinguent entre une fin poursuivie par indigence et une fin d'assimilation; ils sont toujours forcés de convenir que tous les objets que Dieu s'est proposés, en disposant certains moyens pour y atteindre, Dieu en a été quelque temps privé, et a désiré les posséder.

Spinoza ne se demande pas si une fin éternellement atteinte

[1] *De Dieu*, tome I, page 42.
[2] *De Dieu*, tome I, page 40, 41.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

VI.

DES PREMIÈRES ÉMANATIONS DE LA NATURE NATURANTE. — DE L'AME DU MONDE.

On croit généralement que, dans la doctrine de Spinoza, entre Dieu pris en soi et les êtres finis et mobiles qui composent l'univers, il n'y a d'autre intermédiaire que les attributs infinis d'où émanent les modes, et qui émanent eux-mêmes de la Substance. Ce préjugé est une grave erreur, et j'ose dire que quiconque l'a dans l'esprit ne possède qu'une idée très-incomplète des spéculations de Spinoza.

Sans doute, Spinoza ne distingue que trois ordres d'existences, la Substance, l'Attribut et le Mode; mais il y a pour lui deux sortes de modes, les modes proprement dits, variables, finis, successifs, qui constituent les âmes et les corps; et d'autres modes d'une nature toute différente, éternels, infinis, plus étroitement liés que les âmes et les corps à la Substance.

Spinoza semble faire des efforts pour multiplier les modes de cette nature, comme s'il était effrayé du vide infini qui sépare Dieu du monde et qu'il eût à cœur de le combler. Sa doctrine présente sous ce point de vue des analogies très-frappantes avec la doctrine alexandrine, et elles auraient été déjà signalées sans doute, si ce côté de la doctrine de Spinoza n'était resté enseveli dans une profonde obscurité.

Il faut dire que Spinoza lui-même a pris bien peu de peine pour l'éclaircir. A peine indiquée dans trois ou quatre proposi-

tions du premier livre de l'*Éthique*[1], Spinoza n'y revient plus; et quand ses amis le pressent de s'expliquer, il répond à peine et d'une façon presque évasive[2].

Spinoza distingue expressément deux sortes de modes éternels et infinis de la substance divine : ceux qui découlent de la nature absolue d'un attribut de Dieu, et il donne pour exemple l'idée de Dieu[3]; et au-dessous de ces modes, ceux qui en découlent, et qui se trouvent ainsi séparés de la Substance par deux intermédiaires, l'Attribut et le mode immédiat de l'Attribut. Spinoza, dans l'*Éthique*, ne donne aucun exemple de cette seconde espèce de modes éternels et infinis; et, sur ce point grave et délicat, on est presque réduit à des conjectures.

Une chose certaine, c'est que Spinoza était conduit, par la nécessité de son système, à établir des intermédiaires entre les attributs de Dieu et les choses. Considérez, par exemple, l'ordre des choses dans le développement de la Pensée : la Pensée absolue, la Pensée de Dieu, a Dieu seul pour objet; c'est le degré le plus élevé, la fonction la plus haute de la Pensée. Allez maintenant aux degrés les plus inférieurs, vous y trouvez les âmes. Or, les âmes, ce sont des idées. Mais toute idée particulière a un objet particulier. Pour Spinoza, l'objet propre de chaque âme, c'est le corps auquel elle est unie. Il y a sans doute un nombre infini d'âmes, comme il y a un nombre infini de corps; mais ni les déterminations particulières de la Pensée ni la Pensée absolue n'épuisent l'être de la Pensée. Ainsi la Pensée implique l'idée de Dieu; l'idée de Dieu implique l'idée de chacun des attributs de Dieu. Or, toutes ces idées diffèrent essentiellement et de la Pensée en soi et des déterminations limitées de la Pensée. L'idée de Dieu, en effet, n'est point la Pensée en soi, mais la première

[1] *Ethique*, part. 1, Propos. XXI, XXII, XXIII, XXX et XXXI.
[2] *Lettre à Meyer*, tome II, page 419.
[3] *De Dieu*, Propos. XXI.

de ses manifestations. La Pensée en soi est absolument indéterminée; l'idée de Dieu est déjà déterminée en quelque façon. D'un autre côté, l'idée de Dieu est éternelle et infinie : infinie, car elle comprend toutes les autres idées; éternelle, parce qu'elle est une émanation parfaitement simple et nécessaire de la Pensée divine; elle ne peut donc être confondue avec ces idées changeantes et finies qui composent les âmes.

Maintenant, de l'idée de Dieu, qui émane immédiatement de la Pensée divine, Spinoza fait immédiatement émaner certaines modifications également éternelles et infinies; et je crois entrer dans son sens en citant pour exemple, l'idée de l'Etendue de Dieu. Cette idée est simple, par conséquent éternelle; elle est infinie, car elle comprend toutes les idées qui correspondent à tous les modes de l'Etendue infinie. Et elle n'est pourtant pas une immédiate émanation de la Pensée divine; car l'idée de l'Etendue de Dieu implique immédiatement l'idée de Dieu, et d'une façon seulement médiate la Pensée divine.

Je ne sais si je me trompe, et si l'interprétation que je vais proposer d'un des points les plus importants, les plus obscurs, et jusqu'à présent les plus inexplorés de la doctrine de Spinoza, ne paraîtra pas téméraire. Quant à moi, après un sérieux examen, je persiste à la croire vraie, et je ne dissimule point que je la propose ici avec quelque confiance.

Dieu et ses attributs infinis, la Pensée et l'Étendue, avec tous les autres attributs en nombre infini inconnus à nos faibles yeux, voilà la nature naturante. Quel est le premier degré de la nature naturée ? Dans l'ordre de la Pensée, c'est l'idée de Dieu. Spinoza le dit expressément [1]. L'idée de Dieu n'est pas l'idée de la Substance; car alors elle se confondrait avec la Pensée infinie, et ferait partie de la nature naturante. La Pensée infinie n'est pas

[1] *Ethique*, Propos. XXI.

une idée, elle est le fond de toutes les idées; elle est absolument indéterminée, et n'a pour objet que l'Être absolument indéterminé, la Substance. L'idée de Dieu est donc l'idée des attributs de Dieu. On s'explique ainsi que Spinoza en fasse la première émanation de la Pensée; car ce que la Pensée de la Substance implique immédiatement, c'est l'idée des attributs de la Substance. On s'explique également que l'idée de Dieu appartienne à la nature naturée, non à la naturante, comme la Pensée. La Pensée de la Substance est simple et indéterminée, comme son objet; dans l'idée des attributs de la Substance, il y a déjà de la détermination et de la variété. C'est donc un point bien établi que l'idée de Dieu est l'idée des attributs de Dieu, ou, comme Spinoza l'appelle aussi, l'Entendement infini.

Or, qu'est-ce que l'idée de Dieu, l'Entendement infini? L'entendement infini enveloppe une infinité d'idées, car il enveloppe l'idée de chacun des attributs de Dieu [1], et il y en a une infinité. Chacune de ces idées, par exemple, l'idée de l'Étendue, est une émanation immédiate de l'idée de Dieu, comme l'idée de Dieu est une émanation immédiate de la Pensée de Dieu, comme la Pensée de Dieu elle-même est une émanation immédiate de l'essence de Dieu. Outre l'idée de l'Étendue, nous connaissons encore une autre idée, c'est l'idée de la Pensée. Il doit donc y avoir, en effet, dans l'idée de Dieu, l'idée de tous les attributs de Dieu, et la Pensée est un de ces attributs.

La Pensée est de sa nature représentative; elle n'existe qu'à condition d'avoir un objet, et c'est ce caractère qui la distingue des autres attributs de la Substance. L'Étendue, par exemple, n'exprime rien et ne contient rien qu'elle-même. Prise en soi, elle n'a de rapport qu'à soi. Mais la Pensée exprime en un sens et contient toutes les formes de l'Être. D'une certaine façon,

[1] *De Dieu*, Propos. XXX.

elle est l'Étendue; car ce que l'Étendue est formellement, la Pensée l'est objectivement, et, dans ce sens, la Pensée est toutes choses.

Mais si elle embrasse, si elle comprend toutes les perfections de la Substance, elle doit se comprendre elle-même; car elle est elle-même une perfection de la Substance. La Pensée absolue se pense donc elle-même, et il y a par conséquent une idée de la Pensée.

Voilà les deux seules idées que nous connaissions positivement, de toutes celles qui sont comprises en nombre infini dans l'idée de Dieu.

Maintenant que contient chacune de ces idées de chacun des attributs de Dieu, par exemple, l'idée de l'Étendue? Elle comprend les idées de toutes les modalités de l'Étendue. Or qu'est-ce que l'idée d'une modalité de l'Étendue? c'est une âme, une âme particulière jointe à un corps particulier. L'idée de l'Étendue enveloppe donc toutes les âmes; elle est donc, à la lettre, l'âme du monde corporel. C'est une âme universelle, exactement à la façon de Platon et des Alexandrins, dont toutes les âmes particulières sont des émanations. C'est un océan infini d'âmes et d'idées. Chaque idée, chaque âme est un fleuve de cet océan; chaque pensée en est un flot.

Mais ce n'est pas tout, et les analogies du monde de l'*Éthique* et de celui du *Timée* ne s'arrêtent pas là.

L'idée de l'Étendue est l'âme du monde corporel; mais l'idée de l'Étendue est elle-même une émanation particulière d'un principe qui en contient une infinité, un fleuve d'un océan plus vaste. L'idée de l'Étendue est enveloppée avec l'idée de la Pensée, avec une infinité d'idées du même degré dans l'idée de Dieu. L'idée de Dieu n'est plus l'âme de l'univers que nous connaissons; elle est l'âme de cette infinité d'univers qu'enfante sans cesse l'incompréhensible fécondité de l'Être. Elle est vrai-

ment l'âme du monde, en prenant le monde dans ce sens étendu où l'univers infini que nous connaissons, l'univers des âmes et des corps, de la Matière et de l'Esprit, se perd comme un atome imperceptible.

Que cette conception de l'ordre de choses élève notre âme et à la fois confond notre faiblesse! Que sommes-nous? une âme jointe à un corps. Cette âme se connaît un peu elle-même et connaît un peu le corps auquel elle est unie, et par suite, mais déjà beaucoup moins, les corps qui peuvent agir sur le sien. Voilà le cercle de nos connaissances. Mais cet univers borné que nos sens nous font voir, et où nous occupons si peu de place, n'est qu'un point dans l'univers infini des corps et et des âmes. Hé bien! cet univers lui-même dont l'infinité nous passe, que nos sens ignorent, que notre raison conçoit mais sans l'embrasser, cet univers infini se réduit lui-même à une infinie petitesse, quand on songe qu'il n'est qu'une partie d'une infinité d'univers semblables qui se développent à côté du nôtre en une infinité de modifications. L'idée de l'Étendue enveloppe notre univers; mais elle-même est enveloppée par l'idée de Dieu, qui contient tous les univers possibles. Pour Dieu, il enveloppe cette infinité d'univers dans sa Pensée et sa Pensée elle-même dans sa Substance; dernier fond qui contient tout, foyer primitif d'où tout rayonne, inépuisable océan où tout s'alimente, profondeur insondable que la pensée humaine adore en s'y abîmant.

VII.

DES ÉMANATIONS INFÉRIEURES DE LA NATURE NATURANTE.

De l'univers des corps. — De l'univers des âmes. — De l'union des âmes et des corps.

L'être absolu est identique à l'activité absolue. Être, pour Dieu, c'est agir; agir, c'est produire; produire, c'est parcourir et remplir tous les degrés de l'existence.

Dieu produit d'abord la Pensée et l'Étendue, qui résultent immédiatement de son essence. De la Pensée et de l'Étendue découlent éternellement des modes infinis qui contiennent en soi d'autres modes, infinis encore, mais d'une perfection inférieure; car ce qui fonde et mesure la perfection d'une chose, c'est le rapport plus ou moins immédiat qui l'unit à l'être. Enfin, au-dessous de ces émanations successives qui enveloppent l'Univers comme des sphères concentriques de grandeur proportionnellement décroissante, s'agite la variété infinie des êtres mobiles, les âmes et les corps. Dans cette région inférieure, les âmes composées d'idées claires et distinctes occupent le premier rang. Elles correspondent à des corps plus parfaits que tous les autres, d'une organisation plus riche et plus variée. Viennent ensuite aux divers degrés de l'échelle infinie, ordonnés selon leurs rapports de perfection, unis par une loi nécessaire de correspondance, des âmes de plus en plus obscurcies, des corps de plus en plus simples; et ce progrès n'a d'autres *limites* que celles du possible; car il y a de la place dans l'Uni-

vers pour tous les degrés et toutes les formes de l'existence. Les êtres les plus humbles sont bons encore, parce qu'ils sont; et si chétifs qu'on les suppose, ils représentent pourtant à leur manière, selon leur nature et leur fonction, la perfection absolue de l'être.

§ 1.

De l'univers des corps.

Spinoza définit un corps en général : *un mode qui exprime d'une certaine façon déterminée l'essence de Dieu, en tant que l'on considère Dieu comme chose étendue*[1].

Il y a deux parties dans cette définition : l'une qui est commune à Descartes, à Malebranche, à Fénelon, à Spinoza, en un mot à toute l'École cartésienne; l'autre qui appartient en propre à l'auteur de l'*Éthique*, et qui fait le caractère original de sa théorie de la nature. Tout corps, dit Spinoza, est un mode de l'étendue; et jusque-là il reste fidèle à Descartes. Mais il ajoute : Un mode de l'étendue divine. Ici le disciple se sépare du maître, ou, s'il lui reste fidèle encore, c'est d'une tout autre façon.

Suivant les Cartésiens, toutes les qualités des corps peuvent se réduire à quatre : l'étendue, la figure, la divisibilité, le mouvement. Tout le reste, le chaud et le froid, la mollesse et la dureté, la saveur, le son, la couleur, n'existe que dans la sensibilité humaine. Ce sont des images ou des impressions que le vulgaire, dupe des illusions des sens, répand sur les objets ex-

[1] *Ethique*, part. 2, Définition I.

térieurs, mais qui, séparés de l'âme, n'ont aux yeux d'un philosophe qu'une réalité fantastique [1]. Or, qu'est-ce que la figure? une limitation de l'étendue. Qu'est-ce que la divisibilité? une suite nécessaire de l'étendue. Qu'est-ce enfin que le mouvement? un changement de rapports dans l'étendue. Il n'y a donc dans les corps rien de primitif et de fondamental que l'étendue.

Tous les corps, dit Spinoza, ont donc quelque chose de commun [2], puisqu'ils enveloppent tout le concept d'un seul et même attribut, savoir, l'Étendue. Ils ne diffèrent donc point par la Substance qui est la même pour tous, mais par les modalités qui sont diverses pour chacun.

Il y a deux sortes de corps, les corps simples, éléments premiers de l'univers matériel, et les corps composés, qui sont les corps proprement dits, les individus, comme un minéral, une plante, le corps humain [3].

Les corps simples se distinguent les uns des autres par le mouvement et le repos, la vitesse ou la lenteur [4]; les corps composés, par leur degré de solidité, savoir : la dureté, la mollesse ou la fluidité [5].

On demandera comment un corps, qui est par hypothèse un mode de l'Étendue, peut être simple, c'est-à-dire indivisible; et comment un corps simple peut se mouvoir? On demandera aussi comment les corps composés peuvent se distinguer par leur degré de solidité, si la solidité n'est point comprise dans les qualités réelles de l'étendue. Car il ne paraît pas que des parties purement étendues et sans solidité intrinsèque puissent acquérir par leur réunion une propriété étrangère à leur es-

[1] *De Dieu*, Appendice; tome II, pag. 43, 44.
[2] *Éthique*, part. 2, Lemme II, après la Propos. XIII.
[3] *Éthique*, Axiome II, après le Lemme III.
[4] *Ibid.*, Lemme I, après la Propos. XIII.
[5] *Ibid.*, Axiome III, après le Lemme III.

sence. Spinoza s'efforce de répondre à toutes ces questions; et s'il ne résout pas les difficultés, on ne peut pas l'accuser de ne les point voir. Spinoza suppose en effet des corps simples; mais ce serait se méprendre étrangement que d'entendre par là des atomes. Les atomes, le vide, ne sont à ses yeux que des fantômes de l'imagination [1]. Tout est plein, et l'Étendue, substance des corps, loin de se résoudre en particules distinctes, séparées ou séparables par des intervalles, est un seul être continu et indivisible. L'univers corporel de Spinoza c'est l'univers de la géométrie; l'étendue, en effet, réduite à quelque chose de figurable et de mobile, en quoi diffère-t-elle de l'espace pur? Or, dans la continuité absolue de l'espace géométrique, la divisibilité et la mobilité sont choses tout idéales; ce sont des actes de la pensée.

Un corps, pour Spinoza, n'est donc véritablement qu'une détermination de l'espace pur; et c'est une des raisons qui lui feront dire dans la suite qu'un corps est un mode de l'Étendue correspondant à un certain mode, à un certain acte de la Pensée, et, par une conséquence facile à prévoir, que les modes de l'Étendue sont au fond identiques aux modes de la Pensée, un corps n'étant que l'objet d'une idée, une idée n'étant que la forme, l'acte d'un corps [2].

Qu'est-ce maintenant qu'un corps simple? Si ce n'est pas un atome, est-ce un point géométrique? Pas davantage. L'atome est une chimère des sens; le point géométrique est une abstraction de la pensée. Composer un corps de surfaces, une surface de lignes, une ligne de points, c'est composer les êtres réels d'éléments abstraits et les nombres de zéros. Un corps simple, c'est donc ce qui correspond dans l'Étendue absolue à un acte simple de la pensée, déterminant, circonscrivant dans des li-

[1] *Ethique*, part. 1, Schol. de la Propos. XV.
[2] *De l'Ame*, Schol. de la Propos. XXI.

mites précises l'idée de l'espace pur. Maintenant, les sens et l'imagination venant à se mettre de la partie, ils revêtent de leurs couleurs ce produit de la pensée pure, et voilà le corps.

Spinoza parle de corps simples, mais cette simplicité est toute relative. Ce corps simple, produit en quelque façon par un acte de la pensée, un autre acte de la pensée peut le diviser, et cette division, par sa nature, ne souffre pas de limites. L'Étendue est donc à la fois indivisible et divisible à l'infini; divisible dans ses modes, indivisible dans sa substance. Quelque jugement qu'on porte sur la valeur de cette théorie, dont Spinoza prit le germe dans Descartes, on ne peut disconvenir qu'elle ne soit extrêmement originale; et il serait difficile de lui trouver des analogues dans l'histoire de la philosophie. Ce n'est point la théorie des métaphysiciens-géomètres qui composent le corps de points, de lignes et de surfaces; ni celle des physiciens matérialistes pour qui tout se résout en atomes; ce n'est pas non plus la théorie de Leibnitz, où les corps sont formés de ces *atomes métaphysiques* qu'il appelle monades. Chose curieuse! la doctrine avec laquelle celle de Spinoza présente le plus d'analogie, c'est celle de Kant. Pour tous deux, en effet, les qualités secondaires de la matière se réduisent à des impressions de la sensibilité, et le fond de l'existence corporelle c'est l'idée pure de l'espace avec ses déterminations infinies.

Mais voici une différence capitale qui sépare Spinoza de Kant, ainsi que de Berkeley et de tous les idéalistes; l'étendue, pour Spinoza, n'est pas une idée, mais un objet; un corps, ce n'est point seulement un acte de la pensée; c'est ce qui, dans l'Étendue absolue, correspond à cet acte de la pensée. La Pensée et l'Étendue, les idées et les corps se pénètrent et s'unissent dans la Substance qui les enfante sans cesse; mais bien qu'un corps n'existe pas sans être pensé, bien qu'une idée n'existe pas sans avoir un corps pour objet, l'idée et le corps n'en sont pas moins

deux choses distinctes et même indépendantes. L'idée, en effet, n'est point fondée sur son objet, ni le corps sur le sujet qui le représente; l'idée ne repose que sur la Pensée; le corps ne repose que sur l'Étendue; l'idée et le corps ne sont identiques, à leur racine dernière, que parce que l'Étendue et la Pensée d'où ils relèvent sont elles-mêmes identiques dans la Substance.

Qu'est-ce maintenant qu'un corps composé? Voici la définition de Spinoza [1] :

« Lorsqu'un certain nombre de corps de même grandeur ou de grandeur différente sont ainsi pressés qu'ils s'appuyent les uns sur les autres, ou lorsque, se mouvant d'ailleurs avec des degrés semblables ou divers de rapidité, ils se communiquent leurs mouvements suivant des rapports déterminés, nous disons qu'entre de tels corps il y a union réciproque, et qu'ils constituent dans leur ensemble un seul corps, un individu, qui, par cette union même, se distingue de tous les autres. Or, ajoute Spinoza [2], à mesure que les parties d'un individu corporel ou corps composé reposent réciproquement les unes sur les autres par des surfaces plus ou moins grandes, il est plus ou moins difficile de changer leur situation, et par conséquent de changer la figure de l'individu en question. Et c'est pourquoi j'appellerai les corps : *durs*, quand leurs parties s'appuyent l'une sur l'autre par de grandes surfaces; *mous*, quand ces surfaces sont petites; *fluides*, quand leurs parties se meuvent librement les unes par rapport aux autres. »

On voit que la solidité d'un corps, pour Spinoza, dépend uniquement de la figure de ses parties composantes; la figure est donc, dans cette théorie, le véritable principe de l'individualité des corps. Et cela devait être, dans ce monde tout géo-

[1] *De l'Ame*, Défin., après le Lemme III.
[2] *De l'Ame*, Axiome III, après le Lemme III.

métrique ; car si un corps n'est autre chose qu'une détermination de l'étendue, comme c'est la figure qui détermine l'étendue, la figure seule pouvait servir à distinguer les corps les uns des autres. Mais la figure n'est rien de positif; c'est une limite. Elle ne peut communiquer à l'étendue ce que l'étendue ne contient pas. Or, l'étendue pure ne contient que soi, c'est-à-dire l'extension infinie en longueur, largeur et profondeur. Spinoza se tourmente donc en vain pour trouver la solidité qui lui échappe. Il a beau dire : lui aussi, et Leibnitz le lui prouvera, compose les corps réels avec des abstraits, et il fait avec des zéros des unités et des nombres.

Après avoir déterminé les éléments de son univers, Spinoza recherche les transformations dont ils sont susceptibles. A l'en croire, il n'en est pas une seule qui ne soit explicable par les lois mathématiques du mouvement. Il n'y a pas de naissance réelle ni de mort effective dans la nature ; il n'y a pas de développement interne des choses; tout se réduit à des additions ou à des soustractions de parties. Les modes simples de l'étendue se composent, et c'est la naissance; ils se décomposent, et c'est la mort; ils se maintiennent dans un rapport fini, et c'est la vie.

Considérez les modes simples de l'étendue hors de toute composition, vous avez les éléments inertes de l'univers corporel. Les combinaisons les plus simples de ces modes forment les corps inorganiques. Ajoutez à ces combinaisons un degré supérieur de complexité, l'individu devient capable d'un plus grand nombre d'actions et de passions; il est organisé, il vit. Avec la complexité croissante des parties, se perfectionne et s'élève l'organisation, et l'on arrive ainsi de degré en degré à cette admirable machine, la plus riche, la plus diversifiée, la plus complète de toutes; et ce chef-d'œuvre de la nature, qui

contient toutes les formes de combinaison et d'organisation dont elle est capable, ce petit monde où l'univers entier vient se réfléchir, c'est le corps humain [1].

Spinoza est donc, en physique, pour le mécanisme pur de Descartes. S'il donne une âme à la nature, s'il rend aux animaux la vie et le sentiment que Descartes leur avait retranchés, c'est qu'après avoir nié le dynamisme en physique, la métaphysique (comme plus tard à Leibnitz) le lui fait retrouver. — A l'exemple de Descartes et de Malebranche, Spinoza n'admet dans le corps, en tant que corps, aucune vertu motrice. Un corps ne peut, de soi, changer son état [2]. S'il est en mouvement ou en repos, il a dû y être déterminé par un autre corps, lequel a été déterminé lui-même au mouvement ou au repos par un troisième corps, et ainsi à l'infini. D'où il suit qu'un corps en repos ou en mouvement resterait éternellement dans l'état où il a été mis une fois, s'il ne recevait l'action d'une cause étrangère.

Mais, dira-t-on, il faut au moins admettre un premier corps qui a été mis en mouvement ou par soi-même, ou par une cause incorporelle. Spinoza n'accepte point cette conséquence, qui, en effet, est diamétralement opposée à l'esprit de sa philosophie. Suivant lui, de même que les idées ne relèvent que de la Pensée, les corps et leurs mouvements ne relèvent que de l'Étendue. Expliquer un mode d'un des attributs de Dieu par l'action d'un principe

[1] *De l'Ame,* Schol. de la Propos. XIII. — « Quand nos adversaires, dit Spinoza faisant allusion aux partisans des causes finales, considèrent l'économie du corps humain, ils tombent dans un étonnement stupide; et comme ils ignorent les causes d'un art si merveilleux, ils concluent que ce ne sont point des lois mécaniques mais une industrie divine et surnaturelle qui a formé cet ouvrage et en a disposé les parties de façon qu'elles ne se contrarient pas réciproquement. »

(*Ethique,* part. 1, Appendice.)

[1] *De l'Ame,* Lemme III, après la Propos. XIII.

étranger à la nature de cet attribut, c'est ne pas entendre l'ordre des développements divins[1]. Et il est aussi absurde d'expliquer un mouvement par un principe incorporel, qu'il le serait d'expliquer une idée par un mouvement. En général les modes d'un attribut quelconque ont Dieu pour cause, en tant que Dieu est considéré sous le point de vue de ce même attribut dont ils sont les modes et non sous aucun autre point de vue[2]. Si donc l'on considère l'ordre des choses sous le point de vue de l'Étendue, en d'autres termes si l'on regarde à l'univers des corps, tout doit y être expliqué, ou du moins explicable par des mouvements; comme si l'on considère l'ordre de choses sous le point de vue de la Pensée, ou, en d'autres termes, si l'on regarde à l'univers des âmes, tout s'y doit expliquer par des idées[3].

On demandera : Quel est donc le premier mouvement? Spinoza répond : Il n'y a pas de premier mouvement, pas plus qu'il n'y en a de dernier. La durée, dans son écoulement infini du sein de l'éternité, forme une suite où chaque instant suppose celui qui précède et est supposé par celui qui suit, sans commencement ni fin. De même l'Étendue, immobile en soi, se développe dans le temps par une mobilité inépuisable.

Est-ce à dire que dans ce progrès à l'infini Dieu soit absent ou inutile? Mais ce progrès éternel est celui de Dieu même; car c'est le progrès d'une activité infinie qui, dans l'ordre de l'Étendue comme dans tous les ordres de l'existence, sort de l'immobilité de son essence éternelle et abstraite pour se réaliser successivement en traversant tous les degrés d'une mobilité sans terme.

C'est ainsi que Spinoza se représente la nature. Elle forme

[1] *De l'Ame,* Propos. V.
[2] *De l'Ame,* Propos. VI.
[3] *De l'Ame,* Schol. de la Propos. VII.

une existence pleine et indépendante, une en soi, et à la fois enveloppant une diversité infinie. Et il n'y a point là de contradiction. Qu'est-ce, en effet, qui constitue l'unité d'un être corporel? Qu'est-ce qui en constitue la variété? Considérons les composés les plus simples, par exemple un minéral. Ce minéral n'existe, comme individu, qu'à une condition, c'est qu'il y ait un rapport constant entre le mouvement et le repos de ses parties. Mais cette condition suffit. Retranchez, en effet, d'un tel individu un certain nombre de parties, mais faites qu'elles soient remplacées simultanément par un nombre égal de parties de même nature, il est clair que cet individu conservera sa nature primitive, sans que sa forme, son essence, en éprouve aucun changement[1]. Supposez maintenant que les parties qui composent un individu viennent à augmenter ou à diminuer, mais dans une telle proportion que le mouvement ou le repos de toutes ces parties, considérées les unes à l'égard des autres, s'opèrent selon les mêmes rapports, l'individu conservera encore sa nature première, et son essence ne sera pas altérée[2]. Admettez enfin qu'un certain nombre de corps composant un individu soient forcés de changer la direction de leur mouvement, de telle façon pourtant qu'ils puissent continuer ce mouvement et se le communiquer les uns aux autres suivant les mêmes rapports qu'auparavant, l'individu conservera encore sa nature sans que sa forme éprouve aucun changement[3].

On voit par là comment un individu composé peut être affecté d'une foule de manières en conservant toujours sa nature. Or, jusqu'à ce moment, nous n'avons considéré que les composés les plus simples. Si nous venons maintenant à considérer un

[1] *De l'Ame*, Lemme IV, après la Propos. XIII.
[2] *De l'Ame*, Lemme V.
[3] *De l'Ame*, Lemme VI et VII.

individu comme composé lui-même de plusieurs individus de nature diverse, nous trouverons qu'il peut être affecté de plusieurs autres façons en conservant toujours sa nature; car puisque chacune de ses parties est composée de plusieurs corps, elle pourra, sans que sa nature en soit altérée, se mouvoir tantôt avec plus de vitesse, tantôt avec plus de lenteur, et par suite communiquer plus lentement ou plus rapidement ses mouvements aux autres parties. Et maintenant, si nous concevons un troisième genre d'individus formé de ceux que nous venons de dire, nous trouverons qu'il peut recevoir une foule d'autres modifications sans aucune altération de sa nature. Enfin, si nous poursuivons de la sorte à l'infini, nous concevrons facilement que toute la nature est un seul individu, dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de façons sans que l'individu lui-même, dans sa totalité infinie, reçoive aucun changement[1].

Spinoza éclaircit cette vue profonde sur la nature par un exemple ingénieux[2] : « Imaginez, dit-il, je vous prie, qu'un petit ver vive dans le sang, que sa vue soit assez perçante pour discerner les particules du sang, de la lymphe, etc., et son intelligence assez subtile pour observer suivant quelle loi chaque particule, à la rencontre d'une autre particule, rebrousse chemin ou lui communique une partie de ce mouvement... Ce petit ver vivra dans le sang comme nous vivons dans une certaine partie de l'univers; il considérera chaque particule du sang, non comme une partie, mais comme un tout, et il ne pourra savoir par quelle loi la nature universelle du sang en règle toutes les parties, et les force, en vertu d'une nécessité inhérente à son être, de se combiner entre elles de façon qu'elles s'accordent toutes ensemble suivant un rapport déter-

[1] *De l'Ame*, Schol. du Lemme VII.
[2] *Lettre à Oldenburg*, tome II, pag. 331 et suiv.

miné. Car si nous supposons qu'il n'existe hors de ce petit univers aucune cause capable de communiquer au sang des mouvements nouveaux, ni aucun autre espace, ni aucun autre corps auquel le sang puisse communiquer son mouvement, il est certain que le sang restera toujours dans le même état, et que ses particules ne recevront aucun autre changement que ceux qui se peuvent concevoir par les rapports de mouvements qui existent entre la lymphe, le chyle, etc. ; et de cette façon le sang devra être toujours considéré, non comme une partie, mais comme un tout. Mais comme il existe en réalité beaucoup d'autres causes qui modifient les lois de la nature du sang, et sont à leur tour modifiées par elles, il arrive que d'autres mouvements, d'autres changements se produisent dans le sang, lesquels résultent, non pas du seul rapport du mouvement de ses parties entre elles, mais du rapport du mouvement du sang à celui des choses extérieures; et de cette façon le sang joue le rôle d'une partie, et non celui d'un tout.

« Je dis maintenant, ajoute Spinoza, que tous les corps de la nature peuvent et doivent être conçus comme nous venons de concevoir cette masse de sang, puisque tous les corps sont environnés par d'autres corps et se déterminent les uns les autres à l'existence et à l'action suivant une certaine loi, le même rapport de mouvement au repos se conservant toujours dans tous les corps pris ensemble, c'est-à-dire dans l'univers tout entier; d'où il suit que tout corps, en tant qu'il existe d'une certaine façon déterminée, doit être considéré comme une partie de l'univers, s'accorder avec le tout et être uni à toutes les autres parties. Et, comme la nature de l'univers n'est pas limitée comme celle du sang, mais absolument infinie, toutes ses parties doivent être modifiées d'une infinité de façons et souffrir une infinité de changements en vertu de la puissance infinie qui est en elle. »

A côté de cet univers infini des corps se développe l'univers infini des âmes et une infinité d'autres univers. La Pensée est donc aussi un individu infini, immobile en soi dans la variété infinie de ses parties, parce qu'une même loi les enchaîne toutes dans un rapport éternellement subsistant.

Or ces individus infinis eux-mêmes, la Pensée, l'Étendue, ne sont point isolés. Une même loi les enchaîne; un même rapport les maintient. Ce sont des parties infinies d'un seul Individu infiniment infini : Unité suprême qui enveloppe toute variété, maintient tout rapport, produit toute harmonie; Identité incompréhensible où les corps et les âmes, la pensée et l'étendue, le réel et l'idéal, en un mot toutes les formes et tous les degrés de l'existence viennent se pénétrer et s'unir.

§ 2.

De l'univers des âmes.

Pour Spinoza, comme pour Descartes, l'essence de l'âme, le fond de l'existence spirituelle, c'est la pensée; la sensibilité, la volonté, l'imagination, n'étant que des suites ou des formes de la pensée. L'âme est donc, aux yeux de Descartes, une pensée. Spinoza ajoute qu'elle est une pensée de Dieu, et par là il donne à la définition cartésienne de l'âme, soit qu'il l'altère, soit qu'au fond il la développe, une physionomie toute nouvelle.

La Pensée divine, étant une forme de l'Activité absolue, ne peut pas ne pas se développer en une suite infinie de pensées ou d'idées ou encore d'âmes particulières. D'un autre côté, il implique qu'aucune idée, aucune âme, en un mot aucun mode de la Pensée puisse exister hors de la Pensée elle-même; tout ce

qui pense, par conséquent, à quelque degré et de quelque façon qu'il pense, en d'autres termes toute âme est un mode de la Pensée divine, une idée de Dieu.

Or, qu'exprime cette suite infinie d'âmes et d'idées qui découlent éternellement de la Pensée divine? Elle exprime l'essence de Dieu. Mais le développement infini de la nature corporelle exprime-t-il autre chose que l'essence infinie et parfaite de Dieu? L'Étendue exprime sans doute l'essence de Dieu d'une tout autre façon que ne fait la Pensée, et de là la différence nécessaire de ces deux choses; mais elles expriment toutes deux la même perfection, la même infinité, et de là leur nécessaire rapport.

Par conséquent, à chaque mode de l'Étendue divine doit correspondre un mode de la Pensée divine : et, comme dit Spinoza, l'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses[1]. De plus, de même que l'Étendue et la Pensée ne sont pas deux Substances, mais une seule et même Substance considérée sous deux points de vue, ainsi un mode de l'Étendue et l'idée de ce mode ne font qu'une seule et même chose exprimée de deux manières différentes. Par exemple, un cercle qui existe dans la nature et l'idée d'un tel cercle, laquelle est aussi en Dieu, c'est une seule et même chose exprimée relativement à deux attributs différents[2]. « Et c'est là, ajoute Spinoza, en désignant peut-être les Kabbalistes[3], ce qui paraît avoir été aperçu comme à travers un nuage par quelques Hébreux qui soutiennent que Dieu, l'intelligence de Dieu et les choses qu'elle conçoit ne font qu'un. »

[1] *De l'Ame*, Propos. VII.

[2] *Ibid.*, au Scholie.

[3] Comp. *Ethique*, part. I, Schol. de la Propos. XVII. — Sur ce point obscur et délicat, on consultera avec fruit les savants Mémoires de M. Ad. Franck sur la Kabbale, dans le recueil de Mémoires des savants étrangers, publié par l'Académie des sciences morales et politiques.

Une conséquence évidente de cette doctrine, c'est que tout corps est animé; car tout corps est un mode de l'Étendue: et tout mode de l'Étendue correspond si étroitement à un mode de la Pensée, que tous deux ne sont au fond qu'une seule et même chose.

Spinoza n'a point hésité ici à se séparer ouvertement de l'école cartésienne. On sait que Descartes ne voulait reconnaître la pensée et la vie que dans cet être excellent que Dieu a fait à son image. Tout le reste n'est que matière et inertie. Les animaux mêmes qui occupent les degrés les plus élevés de l'échelle organique, ne trouvent point grâce à ses yeux. Il les prive de tout sentiment et les condamne à n'être que des automates admirables dont la main divine elle-même a disposé les ressorts. Cette théorie donne à l'homme un prix infini dans la création; mais outre qu'elle a de la peine à se mettre d'accord avec l'expérience et à se faire accepter du sens commun, on peut dire qu'elle rompt la chaîne des êtres et ne laisse plus comprendre le progrès de la nature.

Cet abîme ouvert par Descartes entre l'homme et le reste des choses, Spinoza n'hésite pas à le combler[1]. Il est loin de ra-

[1] Je citerai un passage remarquable de l'*Ethique*: « *Tous les individus de la nature*, dit Spinoza (*Ethique*, part. 2, Schol. de la Propos. XII), *sont animés à des degrés divers. De toutes choses, en effet, il y a nécessairement en Dieu une idée dont Dieu est cause, de la même façon qu'il est cause de l'idée du corps humain, et, par conséquent, tout ce que nous disons de l'idée du corps humain, il faut le dire nécessairement de l'idée de toute autre chose quelconque. Et toutefois nous ne voulons pas nier que les idées ne diffèrent entre elles comme les objets eux-mêmes, de sorte que l'une est supérieure à l'autre et contient une réalité plus grande à mesure que l'objet de celle-ci est supérieur à l'objet de celle-là et contient plus de réalité. C'est pourquoi si nous voulons déterminer en quoi l'âme humaine se distingue des autres âmes et par où elle leur est supérieure, il est nécessaire que nous connaissions la nature de son objet, savoir : le corps humain.* » — Comp. *Ethique*, part. 3, Schol. de la Propos. LVII.

baisser l'homme et de l'égaler aux animaux; car, à ses yeux, la perfection de l'âme se mesure sur celle des corps, et réciproquement. Par conséquent, à ces organisations de plus en plus simples, de moins en moins parfaites qui forment les degrés décroissants de la nature corporelle, correspondent des âmes de moins en moins actives, de plus en plus obscurcies, jusqu'à ce qu'on atteigne la région de l'inertie et de la passivité absolues, limite inférieure de l'existence, comme l'activité pure en est la limite supérieure.

Qu'est-ce donc que l'âme humaine dans une telle doctrine? Évidemment, c'est une suite de modes de la Pensée étroitement unie à une suite de modes de l'Étendue; en d'autres termes, c'est une idée unie à un corps : et, comme dit Spinoza, l'âme humaine, c'est l'idée du corps humain.

Il est aisé maintenant de définir l'homme de Spinoza : C'est l'identité de l'âme humaine et du corps humain. L'âme humaine, en effet, n'est au fond qu'un mode de la Substance divine; or, le corps humain en est un autre mode. Ces deux modes sont différents en tant qu'ils expriment d'une manière différente la perfection divine, l'un dans l'ordre de la Pensée, l'autre dans l'ordre de l'Étendue; mais en tant qu'ils représentent un seul et même moment du développement éternel de l'activité infinie, ils sont identiques. Ce que Dieu est, comme corps, à un point précis de son progrès, il le pense, comme âme, et voilà l'homme. Le corps humain n'est que l'objet de l'âme humaine; l'âme humaine n'est que l'idée du corps humain. L'âme humaine et le corps humain ne sont qu'un seul être à deux faces, et, pour ainsi dire, un seul et même rayon de la lumière divine qui se décompose et se dédouble en se réfléchissant dans la conscience.

Malgré la prodigieuse confiance que Spinoza laisse partout

éclater en la vérité de ses systèmes, et ce calme dans l'affirmation la plus hardie, que nul philosophe n'égala jamais, il ne faut pas croire qu'il se dissimule les difficultés dont sa théorie de l'homme est hérissée. A plusieurs reprises, il interrompt le cours de ses déductions pour supplier le lecteur de ne point trop s'effaroucher et d'attendre la fin [1]. Comment, en effet, ne pas arrêter Spinoza pour lui dire : Que faites-vous de l'individualité de l'homme? Que faites-vous de son activité? de son identité personnelle? Quoi! l'âme humaine est une idée de Dieu, et elle dit : Moi. L'âme humaine est une suite de pensées qui se poussent en quelque façon l'une l'autre comme des flots, et vous dites qu'elle est active. Elle s'échappe sans cesse à elle-même dans une mobilité que rien ne peut arrêter, et vous soutenez qu'elle persiste dans l'être et a conscience de soi.

Il est curieux d'observer ici les efforts sincères de Spinoza pour concilier avec les principes de sa doctrine l'individualité, l'activité, l'identité personnelle de l'âme humaine.

On sait que pour lui l'âme humaine est un mode de Dieu. Or, Dieu est l'activité infinie au même titre qu'il est l'existence infinie. Si donc il a communiqué à l'âme humaine, cette émanation de sa substance infinie, une portion de son existence, il a dû lui communiquer en même temps une portion de son activité. L'âme est donc active, et elle l'est essentiellement. Autant elle a d'être, autant elle a d'activité. Être pour elle, comme pour Dieu, c'est agir, et son activité ne peut périr qu'avec son essence.

Ainsi donc, dit Spinoza, l'âme est une idée, l'idée du corps humain. Que manque-t-il à son unité? Elle est une idée active, et par là même elle tend à persévérer dans l'être et à développer sa puissance. Que manque-t-il à son activité? Enfin, en tant

[1] *De l'Ame*, Schol. de la Propos. XI.

qu'idée, elle a conscience de soi; car toute idée se représente elle-même en même temps qu'elle représente son objet. Une, active, se pensant elle-même, que manque-t-il à sa personnalité?

Cette unité, dira-t-on, est toute factice, puisque l'âme n'est pas une idée simple, mais une idée composée de plusieurs autres idées, en d'autres termes, une collection d'idées.

Je l'accorde, répond Spinoza; mais cette collection est réglée par un rapport invariable qui en fait l'individualité. L'âme humaine, en effet, c'est l'idée du corps humain. L'individualité de l'âme humaine doit donc réfléchir celle du corps humain. Or, qu'est-ce qui constitue en général l'individualité d'un corps? Ce n'est point le nombre, ce n'est point le mouvement de ses parties; c'est la proportion constante qui les enchaîne. Les parties du corps humain, par exemple, changent sans cesse; elles diminuent ou augmentent, elles se meuvent avec des degrés divers de vitesse et selon diverses directions; elles reçoivent une infinité d'actions différentes et réagissent à leur tour d'une infinité de façons sur les autres êtres. Le corps humain n'est donc qu'une collection de modes toujours changeants. Et cependant le corps humain est un individu. Pourquoi cela? c'est qu'une loi constante, une proportion durable maintient toutes ces parties dans un rapport qui ne change pas. Il en est de même pour l'âme; elle est une collection, je l'avoue; son unité est une unité de proportion, j'en conviens; mais si cette proportion suffit dans le corps pour en maintenir l'individualité au travers de mille variations toujours renouvelées, pourquoi l'âme ne serait-elle pas aussi tout ensemble une unité et une collection, un être à la fois identique et divers, en un mot, un principe stable au sein d'une mobilité régulière. Dieu seul est un d'une unité absolue, l'unité indivisible de l'éternité et de l'être; les modes sont des unités relatives et changeantes. Par la propor-

éclater en la vérité de ses systèmes, et ce calme dans l'affirmation la plus hardie, que nul philosophe n'égala jamais, il ne faut pas croire qu'il se dissimule les difficultés dont sa théorie de l'homme est hérissée. A plusieurs reprises, il interrompt le cours de ses déductions pour supplier le lecteur de ne point trop s'effaroucher et d'attendre la fin[1]. Comment, en effet, ne pas arrêter Spinoza pour lui dire : Que faites-vous de l'individualité de l'homme? Que faites-vous de son activité? de son identité personnelle? Quoi! l'âme humaine est une idée de Dieu, et elle dit : Moi. L'âme humaine est une suite de pensées qui se poussent en quelque façon l'une l'autre comme des flots, et vous dites qu'elle est active. Elle s'échappe sans cesse à elle-même dans une mobilité que rien ne peut arrêter, et vous soutenez qu'elle persiste dans l'être et a conscience de soi.

Il est curieux d'observer ici les efforts sincères de Spinoza pour concilier avec les principes de sa doctrine l'individualité, l'activité, l'identité personnelle de l'âme humaine.

On sait que pour lui l'âme humaine est un mode de Dieu. Or, Dieu est l'activité infinie au même titre qu'il est l'existence infinie. Si donc il a communiqué à l'âme humaine, cette émanation de sa substance infinie, une portion de son existence, il a dû lui communiquer en même temps une portion de son activité. L'âme est donc active, et elle l'est essentiellement. Autant elle a d'être, autant elle a d'activité. Être pour elle, comme pour Dieu, c'est agir, et son activité ne peut périr qu'avec son essence.

Ainsi donc, dit Spinoza, l'âme est une idée, l'idée du corps humain. Que manque-t-il à son unité? Elle est une idée active, et par là même elle tend à persévérer dans l'être et à développer sa puissance. Que manque-t-il à son activité? Enfin, en tant

[1] *De l'Ame*, Schol. de la Propos. XI.

l'image qu'en trace Spinoza, et cette fausse image accuse d'erreur tout le système.

Ce n'est pas tout, le système lui-même peut être tourné contre Spinoza. Considérons en effet avec lui et sur ses traces la nature pensante, l'univers des âmes dans son infinité. Qu'est-ce qu'une âme particulière? Une partie de l'univers spirituel, exactement comme chacune des idées qui composent l'âme humaine est une partie de cette âme. De même, si nous envisageons la nature étendue, l'univers des corps, nous trouverons que chaque corps individuel est une partie de cet univers infini, exactement au même titre que le cerveau par exemple est une partie du corps humain. Or, l'univers des âmes et celui des corps ne sont pas de pures collections, pas plus que l'âme humaine et le corps humain. Ces deux univers ont de l'unité. Comment Spinoza explique-t-il cette unité? Ici, une proportion ne lui suffit pas. Il ne lui suffit pas que le même rapport du repos au mouvement se conserve entre les parties de l'univers des corps, et qu'un rapport semblable entre les idées se conserve également dans l'univers des âmes. Il faut à l'univers des corps un principe d'unité et d'individualité, c'est l'Étendue absolue; il faut à l'univers des âmes un principe d'unité et d'individualité, c'est la Pensée absolue. A la proportion constante qui règne entre les mouvements de l'univers corporel, il faut une cause et un sujet; et une cause et un sujet sont également nécessaires à celle qui règle toutes les idées de l'univers spirituel. La Pensée en soi, l'Étendue en soi, voilà ce sujet, voilà cette cause. Enfin la correspondance étroite des idées et des mouvements, l'analogie des deux proportions qui gouvernent les âmes et les corps, demandent une cause dernière. Cette cause, c'est la Substance, identique, une, active, qui constitue toute variété, maintient tout rapport, explique enfin la vie uni-

Au nom de ces principes, je dis maintenant : Si le moi est un d'une unité réelle, s'il est identique d'une véritable identité, s'il agit et s'il vit, il faut à la variété et à l'harmonie de ses actes, un principe d'unité et d'individualité. Si un rapport constant entre les parties de l'univers ne suffit pas, comme Spinoza le déclare expressément lui-même, pour en constituer l'unité, un rapport constant entre les parties de l'âme ne suffit pas davantage. A ce rapport il faut un sujet; à cette proportion constante, une cause. Ce sujet, cette cause, c'est le moi, et le moi n'a pas de place dans le système de Spinoza. Ce système est donc ici infidèle à l'expérience et à lui-même. Pour être conséquent et aller jusqu'à l'extrémité fatale où conduisait la logique, il fallait nier l'unité de l'âme, nier son individualité, nier son identité, comme déjà on avait nié sa liberté, et dire hautement : Il n'y a qu'un individu véritable, comme il n'y a qu'un être véritable, savoir : Dieu.

§ 3.

De l'union des âmes et des corps.

Les vues de Spinoza sur la nature corporelle et spirituelle le conduisirent à une théorie de l'union de l'âme et du corps, qui n'est point vraie sans doute, pas plus que tout son système, mais dont on ne peut pas trop admirer toutefois l'originalité, la suite et la grandeur. Je n'hésite point à dire qu'elle égale, si elle ne la surpasse, la fameuse Harmonie préétablie de Leibnitz. J'ajoute qu'elle la fait clairement pressentir, et présente avec elle les plus curieuses analogies.

On peut dire que dans l'histoire de la philosophie, ce n'est point Descartes, ce n'est point Malebranche, mais bien Spinoza qui représente ce que j'appellerai volontiers l'idée cartésienne de

la communication des substances. Seul, il l'a comprise dans son fonds; seul, il l'a développée dans toute sa rigueur et toute sa plénitude.

On connaît les sentiments de Descartes sur l'union des substances. Pour lui, le problème est beaucoup plus simple que pour Leibnitz et pour Spinoza; car il n'admet d'autre âme dans l'univers que l'âme humaine, et réduit tous les êtres organisés à des machines absolument privées de sentiment et de vie. Tout le problème, c'est donc de savoir comment l'âme humaine est unie au corps humain. Cette simplification est assurément un des avantages métaphysiques de la théorie de l'animal-machine; mais on ne l'obtient qu'en choquant le bon sens, en méprisant l'expérience, et, ce qui n'est pas moins grave, en isolant l'homme au sein de l'univers et rompant les liens qui l'unissent à tous les êtres.

Ces inconvénients sont communs à Descartes et à Malebranche. Ils détruisent également la continuité du progrès de la nature. On ne comprend pas par quel accident, par quel hasard, l'âme humaine se trouve unie à un corps. Ce n'est point là une suite des lois générales du monde, mais une exception. Mais Descartes s'est embarrassé de beaucoup d'autres difficultés que Malebranche a quelquefois heureusement évitées. Il admet que l'âme a pour essence la pensée, et le corps l'étendue; et qu'entre la pensée et l'étendue il n'y a aucun rapport concevable. Voilà donc l'âme qui est dans le corps comme une étrangère. Je dis qu'elle est dans le corps, mais au vrai elle n'y est pas; elle n'a, elle ne peut avoir aucun rapport avec le corps; car la pensée n'en a pas et n'en peut avoir avec l'étendue. Et cependant Descartes nous assure que l'âme a son siége dans le corps humain, et que ce siége, c'est la glande pinéale. Mais cela ne s'entend véritablement pas; cela même est contradictoire. Comment la pensée aurait-elle son siége dans le corps, l'inétendu

dans l'étendu? De plus, l'âme n'ayant point de rapport avec le corps ne peut évidemment agir sur lui. Et cependant Descartes accorde à l'âme le pouvoir d'opérer des changements dans le corps. A la vérité, elle ne peut donner au corps du mouvement, mais elle peut changer la direction des mouvements corporels. C'est une nouvelle contradiction; car si l'âme est absolument incapable de mouvoir le corps, cela ne peut venir que de l'opposition absolue de la nature de la pensée et de celle de l'étendue, opposition qui doit rendre l'âme absolument incapable d'influer sur la direction d'un mouvement qu'elle n'a pas produit.

Quoi qu'il en soit, Descartes pense que l'âme ne peut, naturellement et physiquement, mouvoir le corps. Pour qu'elle le meuve, il faut l'assistance divine. Or, on comprend aisément que pour que le corps à son tour agisse sur l'âme, il faudra invoquer encore la divine assistance qui devient de plus en plus nécessaire. Et du jour où l'on fait intervenir Dieu dans la nature, il est bien difficile qu'il ne finisse pas par tout envahir.

Le système des causes occasionnelles en est la preuve. Ce que j'ai appelé l'idée cartésienne de la communication des substances s'y dégage et s'y éclaircit déjà beaucoup plus que dans le système de Descartes; mais il s'en faut encore que le père Malebranche l'ait embrassée dans toute son étendue.

Ici, l'âme n'agit plus sur le corps d'aucune manière, et dès lors le siége de l'âme n'est plus qu'un mot qui importe peu. Dieu seul agit sur l'âme; Dieu seul agit sur le corps. L'union de l'âme avec le corps n'est plus une union physique, naturelle; elle est toute métaphysique; elle consiste dans l'accord parfait des mouvements du corps avec les pensées de l'âme, et cet accord est fondé sur la sagesse de l'action divine. On pourrait même dire à la rigueur que dans le système de Malebranche il n'y a plus ni corps ni âmes. Les corps ne sont que des mo-

dalités inertes de l'étendue; les âmes, des suites de pensées et de désirs sans activité, sans individualité véritables. Il est vrai que Malebranche accorde à l'âme, par des détours infinis, quelque ombre d'activité; mais ce n'est là qu'une inconséquence. Au vrai, la vie, l'activité désertent l'univers de Malebranche pour se concentrer dans la seule Cause vraiment cause, non plus cause occasionnelle, mais cause efficiente et réelle.

Il est certain que le père Malebranche, avec un degré supérieur de pénétration, de rigueur et de hardiesse, aurait fait l'une de ces deux choses : ou bien il aurait abandonné son système, ou bien il aurait dit : L'âme n'est qu'un mode de Dieu, le corps en est un autre mode. Dieu seul est substance et cause; il est la substance et la cause des mouvements des corps et des corps eux-mêmes, des pensées de l'âme et de l'âme elle-même; l'union de l'âme et du corps n'est que l'ordre des modifications de Dieu, qui se correspondent dans le développement de son être et s'identifient dans son fonds.

Mais il faut faire un pas de plus. L'idée cartésienne a déjà de la suite et de la rigueur, elle manque d'étendue. Si en effet la suite des modalités du corps humain correspond à une suite de modalités de la pensée divine, pourquoi toute autre suite de modalités corporelles ne trouverait-elle pas en Dieu une série correspondante de modalités spirituelles? Les âmes des hommes sont des idées de Dieu; mais il y a en Dieu bien d'autres idées, par conséquent bien d'autres âmes. Or si les âmes des hommes, comme idées de Dieu, sont unies aux corps des hommes comme modes de l'étendue de Dieu, ces autres âmes doivent aussi être unies à des corps disposés pour elles, et si elles sont inférieures à l'âme humaine, elles doivent être assorties à des corps moins parfaits que le corps humain.

Il n'est point permis de s'arrêter ici à tel ou tel degré du dé-

veloppement de la nature. Tout corps a une âme, toute âme a un corps; toute âme et tout corps doivent se correspondre dans toute la suite de leur vie, étant au fond identiques dans la substance. Voilà l'union véritablement intérieure et profonde, voilà la correspondance véritablement naturelle et nécessaire des êtres.

Qui n'admirerait la suite, la rigueur, l'étendue, la clarté de cette conception? Et qui ne voit que c'est là véritablement l'idée cartésienne, mal démêlée par celui même qui en donna le germe, et qui déjà, tandis que Malebranche essayait de la dégager et de l'éclaircir, s'était constituée et accomplie dans Spinoza? Voilà le sens du mot célèbre de Leibnitz : « Le spinozisme n'est qu'un cartésianisme immodéré. » Mais *immodéré* est un mot d'indulgence, et c'est *conséquent* qu'on voulait dire.

Aussi, quand Leibnitz entreprit deréformer le cartésianisme, ce grand esprit ne s'attacha point à telle ou telle modification partielle. Il reprit l'édifice par les fondements; il toucha au principe même du système. Et de là une doctrine nouvelle aussi régulière, aussi bien liée que celle de Spinoza, et qui lui ressemble même par une foule d'endroits; mais si les proportions de l'édifice se ressemblent, la base est différente, ainsi que la nature des matériaux.

Pour Leibnitz comme pour Spinoza, il n'y a point d'action de l'âme sur le corps, je parle d'action physique; il n'y a qu'une communication métaphysique en Dieu [1].

[1] Leibnitz a dit plusieurs fois que Descartes serait arrivé infailliblement à la doctrine de l'harmonie préétablie, s'il eût connu les véritables lois du mouvement. Descartes en effet pensait que dans l'univers la quantité du mouvement est constante et la direction seule variable. C'est pourquoi il refusait à l'âme le pouvoir de donner au corps du mouvement, et lui accordait cependant la faculté de changer la direction des mouvements corporels. Mais la vérité est, suivant Leibnitz, que non-seulement la *même* quantité de force mouvante (plutôt que la quantité de mouvement)

A ce titre seulement, tout âme a un corps; tout corps a une âme; c'est-à-dire que pour toute suite de pensées dans l'univers des âmes, il y a dans l'univers des corps une suite de mouvements.

« Le corps d'une âme, dit Leibnitz, est son point de vue dans l'univers physique. » — « Le corps d'une âme, dit Spinoza, est son objet immédiat. » Pour l'un et l'autre philosophe, toutes nos connaissances, notamment celle du monde extérieur, sortent du propre fonds de l'âme, sans que le corps humain exerce sur elle aucune action réelle et lui transmette aucune image.

Suivant Spinoza, c'est par la connaissance immédiate que l'âme a des affections de son corps qu'elle connaît les corps extérieurs, avec lesquels le corps humain a des rapports, et, de proche en proche, tout l'univers; car toute chose a des rapports avec toutes les autres; or, à ce point de vue, Spinoza dirait fort bien avec Leibnitz : que l'âme humaine est un miroir vivant où tout l'univers vient se réfléchir.

se conserve dans l'univers, mais encore la même quantité de direction, vers quelque côté qu'on la prenne dans le monde. C'est-à-dire que si l'on mène une droite quelconque, et qu'on prenne tant de corps qu'on voudra, on trouvera, si l'on tient compte de tous les corps qui agissent sur ceux qu'on a pris, qu'il y aura toujours la même quantité de progrès d'un même côté, dans toutes les parallèles à la droite qu'on a menée. — Il suit de ce principe que pour la direction des mouvements de l'univers, comme pour ces mouvements eux-mêmes, l'intervention de l'âme est inutile. Par conséquent, les âmes n'agissent pas physiquement sur les corps, ce qui est le point de départ de l'harmonie préétablie. — Or, il est intéressant de remarquer qu'avant Leibnitz, Spinoza était parti de la même loi générale du mouvement dont parle Leibnitz, et avait abouti à la même conséquence. De là, les analogies que présentent sur ce point le Spinozisme et le Leibnitianisme. Spinoza admettait expressément que *le même rapport du mouvement au repos se conserve toujours dans tous les corps pris ensemble, c'est-à-dire dans l'univers tout entier* (*Lettre à Oldenburg*, page 330). Ce serait donc, pour Spinoza, une chose *surnaturelle* qu'un principe incorporel vînt à changer soit la quantité, soit la direction du mouvement dans l'univers.

L'âme, dans Leibnitz, se développe sans le concours du corps par une suite continue de perceptions. L'âme, dans Spinoza, se développe également sans le concours du corps, par une suite de pensées, et ce qui est curieux, pour caractériser la régularité de ce mouvement, Spinoza emploie l'expression fameuse de Leibnitz : « L'âme est un automate spirituel[1]. »

« Tout se produit dans l'âme, dit Leibnitz, comme si elle existait seule avec Dieu. » Les choses se passent de même dans le monde de Spinoza. Supprimez l'univers physique par abstraction, l'univers des âmes n'en est point altéré, et les idées des corps subsistent, quand les corps ne sont plus.

Dans les deux systèmes, à chaque sorte d'âmes correspond une espèce particulière de corps : aux âmes les plus parfaites, les corps les plus parfaits. Toute âme a des pensées: mais les unes n'ont que des idées inadéquates, comme parle Spinoza, ou des perceptions, comme dit Leibnitz. On n'y rencontre que passion, appétits, images. Les autres ont des idées adéquates, ou, en d'autres termes, à la perception elles joignent l'aperception; et de là la conscience, la raison, l'activité. Ce sont les esprits, les intelligences.

Les corps, en tant que corps, sont réglés par des lois mécaniques : mais le dynamisme, la vie sont partout. Sur ce point, Leibnitz et Spinoza sont bien près de se donner la main. Mais la ressemblance est ici plus délicate à saisir, et d'autant plus curieuse. Il ne faut point croire que dans le système de Spinoza, Dieu produise directement les modes de la pensée, ni ceux de l'étendue. La cause immédiate d'un mode de la pensée, c'est un mode antérieur, qui a lui-même pour cause immédiate un autre mode antérieur, et ainsi de suite à l'infini. Il en est exactement de même pour les modes de l'étendue. Or, ceci est

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, p. 306.

parfaitement conforme à la doctrine de Leibnitz, où chaque perception d'une monade a sa raison suffisante dans une perception antérieure, et chaque mouvement dans un mouvement antérieur. Ainsi donc, sur tous les points qui viennent d'être signalés, les analogies sont frappantes et incontestables.

On pourrait être tenté de les pousser plus loin encore. Je viens de dire que Spinoza ne pense pas que Dieu agisse immédiatement sur l'âme humaine; l'état de l'âme, à un moment donné, a sa raison dans un état antérieur. Mais il ne faut pas conclure de là que Spinoza refuse absolument toute puissance à l'âme, et toute influence sur sa destinée. L'âme, par cela même qu'elle est un mode de l'existence de Dieu, est aussi un mode de sa puissance; elle a donc une part d'activité exactement correspondante à sa part d'existence. A ce titre elle agit, elle agit sans cesse, elle agit essentiellement; car sa nature enveloppe nécessairement quelque effet. Il faut en dire autant du corps. Partie de l'existence divine, il est une partie de la divine puissance, et doué à ce titre d'une certaine tendance à l'action qui se développe et s'actualise sans cesse dans le progrès de ses mouvements.

A regarder les choses de ce côté, Spinoza et Leibnitz se confondent. Mais cela même nous avertit de ne pas oublier les différences profondes, après avoir marqué les analogies.

Entre toutes les différences que je n'ai point à épuiser ici, il en est une capitale. Le principe de la métaphysique de Leibnitz, c'est que l'essence de tout être est dans l'action. Si quelquefois il réduit l'âme à un automate spirituel, l'expression ici excède la pensée, et, en tout cas, elle marquerait plutôt une déviation qu'une suite naturelle du système. L'idée cartésienne, dont le système de Spinoza donne le dernier mot, avait ôté l'action, la force, la vie à la nature pour la concentrer en Dieu. Leibnitz a restitué à la nature sa part légitime d'indépendance

et d'activité propre. Ç'a été son entreprise philosophique, le but de sa vie : c'est aux yeux de l'histoire le trait distinctif de son système et son véritable titre d'honneur. Au contraire, dans le système de Spinoza, l'individualité des corps et surtout celle des âmes n'est introduite qu'à force de détours, et ne s'explique qu'à l'aide de raffinements d'abstraction qui couvrent des inconséquences nécessaires.

La doctrine de Spinoza sur l'union des êtres est donc essentiellement et purement cartésienne : c'est le pur cartésianisme arrivé à son plus rigoureux, à son plus complet développement ; mais si elle fait pressentir, si elle a pu préparer l'harmonie préétablie, elle en diffère par un point capital. L'harmonie préétablie est encore, si l'on veut, cartésienne, mais d'un cartésianisme réformé à son principe.

VIII.

THÉORIE DE L'AME HUMAINE.

De l'Entendement ou des idées. — De la Volonté ou des passions.

C'est la prétention hautement avouée de Spinoza, de construire une métaphysique où les données de l'expérience n'entrent pour rien, où tout découle strictement d'une seule idée, l'idée de l'Être. Fidèle à cette méthode périlleuse et hardie, nous l'avons vu déduire de l'idée de la substance infinie l'existence et la nature de Dieu ; de la nature de Dieu, son développement nécessaire ; de cet infini développement, l'existence d'une infinité d'univers infinis dont deux seuls tombent directement sous notre connaissance, l'univers des corps et l'univers

parfaitement conforme à la doctrine de Leibnitz, où chaque perception d'une monade a sa raison suffisante dans une perception antérieure, et chaque mouvement dans un mouvement antérieur. Ainsi donc, sur tous les points qui viennent d'être signalés, les analogies sont frappantes et incontestables.

On pourrait être tenté de les pousser plus loin encore. Je viens de dire que Spinoza ne pense pas que Dieu agisse immédiatement sur l'âme humaine; l'état de l'âme, à un moment donné, a sa raison dans un état antérieur. Mais il ne faut pas conclure de là que Spinoza refuse absolument toute puissance à l'âme, et toute influence sur sa destinée. L'âme, par cela même qu'elle est un mode de l'existence de Dieu, est aussi un mode de sa puissance; elle a donc une part d'activité exactement correspondante à sa part d'existence. A ce titre elle agit, elle agit sans cesse, elle agit essentiellement; car sa nature enveloppe nécessairement quelque effet. Il faut en dire autant du corps. Partie de l'existence divine, il est une partie de la divine puissance, et doué à ce titre d'une certaine tendance à l'action qui se développe et s'actualise sans cesse dans le progrès de ses mouvements.

A regarder les choses de ce côté, Spinoza et Leibnitz se confondent. Mais cela même nous avertit de ne pas oublier les différences profondes, après avoir marqué les analogies.

Entre toutes les différences que je n'ai point à énoncer ici, en est une capitale. Le principe de la métaphysique de Leibnitz, c'est que l'essence de tout être est dans l'action. Quelquefois il réduit l'âme à un [illegible] qui excède la pensée, et, en tout cas, elle [illegible] une déviation qu'une suite naturelle du système. L'idée [illegible] dont le système de Spinoza donne le dernier mot, avait été l'action, la force, la vie à la même point la [illegible] en Dieu. Leibnitz a restitué à la nature sa part légitime d'indépendance

Ici, la sévérité de la méthode géométrique est en défaut ; car ces axiomes sont des faits, et des faits que l'expérience seule peut fournir.

Forcé de faire à l'expérience sa part, Spinoza la lui fera aussi petite que possible[1]. Il ramènera sans cesse les faits à leurs principes premiers, et si quelque débat s'engage entre le raisonnement et l'expérience, entre un fait et une idée pure, c'est l'expérience qui aura tort, c'est le fait qui devra succomber.

« Pour les esprits superficiels, dit quelque part Spinoza, c'est une chose très-surprenante que j'entreprenne de traiter des vices et des folies des hommes à la manière des géomètres. Mais qu'y faire? cette méthode est la mienne... Je vais donc traiter de la nature des passions comme j'ai traité de la nature divine ; et j'analyserai les actions et les appétits des hommes comme s'il était question de lignes, de plans et de solides[2]. »

C'est un point établi pour Spinoza que l'âme humaine est une idée, ou pour mieux dire, une suite d'idées. Or comment l'âme humaine ainsi conçue aurait-elle des facultés? Une faculté suppose un sujet ; la variété des facultés d'un même être demande un centre commun d'identité et de vie. Or l'âme humaine n'est pas proprement un être, une chose ; et, comme dit Spinoza, *ce n'est pas la substance qui constitue la*

[1] Il ne sera pas inutile de faire remarquer ici que c'est seulement dans l'ordre des sciences métaphysiques que Spinoza exclut l'expérience, mais il était bien loin d'en méconnaître l'usage dans des recherches d'une autre espèce. Voici un passage où la méthode d'observation et d'induction est décrite avec une précision parfaite : « Quel est en effet l'esprit de la méthode d'interprétation de la nature? Elle consiste à tracer avant tout une histoire fidèle de ses phénomènes, pour aboutir ensuite, en partant de ces données certaines, à d'exactes définitions des choses naturelles. » (*Traité théologico-politique*, pag. 102.)

[2] *Ethique*, part. 3, Préambule.

forme ou l'essence de l'homme[1]; l'âme humaine est un pur mode, une pure collection d'idées. Or la réalité d'une collection se résout dans celle des éléments qui la composent. Ne cherchez donc pas dans l'âme humaine des facultés, des puissances; vous n'y trouverez que des idées.

Qu'est-ce donc que l'entendement? Qu'est-ce que la volonté? Des êtres de raison, de pures abstractions que le vulgaire réalise; au fond, il n'y a de réel que telle ou telle pensée, telle ou telle volition déterminées[2].

Or l'idée et la volition ne sont pas deux choses, mais une seule, et Descartes s'est trompé en les distinguant[3]. A l'en croire, la volonté est plus étendue que l'entendement, et il explique par cette disproportion nécessaire la nature et la possibilité de l'erreur. Il n'en est point ainsi[4] : vouloir, c'est affirmer. Or il est impossible de percevoir sans affirmer, comme d'affirmer sans percevoir. Une idée n'est point une simple image, une figure muette tracée sur un tableau[5]; c'est un vivant concept de la pensée, c'est un acte. Le vulgaire s'imagine qu'on peut opposer sa volonté à sa pensée. Ce qu'on oppose à sa pensée en pareil cas, ce sont des affirmations ou des négations purement verbales. Concevez Dieu et essayez de nier son existence, vous n'y parviendrez pas. Quiconque nie Dieu n'en pense que le nom[6]. L'étendue de la volonté se mesure donc sur celle de l'entendement. Descartes a beau dire que s'il plaisait à Dieu de nous donner une intelligence plus vaste, il ne serait pas obligé

[1] *De l'Ame,* Propos. X et son Coroll.

[2] *De l'Ame,* Schol. de la Propos. XLVIII.

[3] *De l'Ame,* Schol. de la Propos. XLIV.

[4] *Ethique,* part. 2, Propos. XLIX.

[5] Tome II, pag. 93.

[6] *De la Réforme de l'Entendement,* pag. 292.

pour cela d'agrandir l'enceinte de notre volonté [1] : c'est supposer que la volonté est quelque chose de distinct et d'un ; mais la volonté se résout dans les volitions, comme l'entendement dans les idées. La volonté n'est donc pas infinie, mais composée et limitée, ainsi que l'entendement. Point de volition sans pensée, point de pensée sans volition [2]; la pensée, c'est l'idée considérée comme représentative ; la volition, c'est encore l'idée considérée comme active ; dans la vie réelle, dans la complexité naturelle de l'idée, la pensée et l'action s'identifient.

On objectera peut-être à Spinoza qu'il doit au moins reconnaître dans l'âme humaine une faculté, savoir, la conscience. Mais la conscience, prise en général, n'est à ses yeux qu'une abstraction, comme l'entendement et la volonté.

Ce n'est pas que Spinoza ne reconnaisse expressément la conscience ; il la démontre même *a priori*, et c'est un des traits les plus curieux de sa psychologie que cette déduction logique qu'il croit nécessaire pour prouver à l'homme, par la nature de Dieu, qu'il a conscience de soi-même [3].

Il y a, dit-il, en Dieu une idée de l'âme humaine [4], et cette idée est unie à l'âme comme l'âme est unie au corps. De la même façon que l'âme représente le corps, l'idée de l'âme représente l'âme à elle-même ; et voilà la conscience [5]. Mais l'idée de l'âme n'est pas distincte de l'âme, autrement il faudrait chercher encore l'idée de cette idée dans un progrès à

[1] *De l'Ame*, Schol. de la Propos. XLIX, pag. 94, 95.

[2] « *Il n'y a dans l'âme aucune autre volition, c'est-à-dire aucune autre affirmation que celle que l'idée, en tant qu'idée, enveloppe.* » (*Ethique*, II, Propos. XLIX.)

[3] Spinoza démontre aussi *a priori* que le corps humain existe tel que nous le sentons. Voyez *Ethique*, part. 2, Schol. de la Propos. XII.

[4] *De l'Ame*, Propos. XX.

[5] *De l'Ame*, Propos. XXI, et son Schol.

l'infini. C'est la nature de la pensée de se représenter elle-même avec son objet. Par cela seul que l'âme existe et qu'elle est une idée, l'âme a donc conscience de soi.

Telle est la théorie de Spinoza sur les facultés de l'âme humaine prise en général. Il va maintenant la considérer tour à tour comme représentative et comme active, comme pensée et comme volition, comme entendement et comme volonté.

§ 1.

Théorie de l'Entendement.

L'âme humaine est une idée, l'idée du corps humain. En tant qu'idée, l'âme se connaît elle-même; voilà la conscience. En tant qu'idée du corps humain, l'âme connaît le corps humain; et comme les modifications du corps humain enveloppent la nature des corps extérieurs, l'idée du corps humain enveloppe la connaissance des autres corps; voilà les sens, ou, comme dit l'École Écossaise, la perception extérieure [1]. Or les impressions des corps étrangers laissent des traces dans le corps humain, qui subsistent même quand ces corps étrangers sont absents ou détruits, de sorte que l'âme peut se les représenter; voilà l'imagination [2]. Enfin ces traces sont liées entre elles, dans l'âme comme dans le corps, suivant le même ordre que les impressions primitives qui les ont produites; voilà la mémoire et l'association des idées [3].

[1] *De l'Ame*, Propos. XVI.

[2] *De l'Ame*, Propos. XVII, avec son Coroll. et son Schol.

[3] *De l'Ame*, Propos. XVIII, et son Schol.

La conscience, les sens, l'imagination, la mémoire, l'association des idées, tout cela n'est que la partie la plus humble de l'intelligence humaine. C'est la région de l'*expérience vague*, des idées obscures et confuses, de la passivité et de l'erreur.

L'âme humaine, en effet, ne connaît pas immédiatement le corps humain [1], elle n'en connaît que les affections. Par conséquent l'âme humaine ne se perçoit pas elle-même d'une manière immédiate, mais seulement en tant qu'elle a l'idée des affections du corps humain [2]. Enfin l'âme ne perçoit aucun corps extérieur que par l'idée des affections de son propre corps [3]. Or les idées immédiates sont seules claires et distinctes. Nous n'avons donc aucune idée claire et distincte, aucune idée adéquate, ni de l'âme, ni du corps humain, ni des corps extérieurs.

Tel est l'état de l'âme humaine tant que son activité ne s'est pas encore déployée ; telle est la misérable condition où s'ensevelissent pour jamais les âmes vulgaires, toujours emportées par le flot mobile des sensations et des images, n'ayant de leur corps et d'elles-mêmes qu'un sentiment confus, ignorant Dieu, pleines de ténèbres et de hasard.

Et, toutefois, l'âme humaine n'est pas faite pour les ténèbres, le sommeil et la mort, mais pour la lumière, l'activité et la vie. Elle est une idée, une idée de Dieu; elle est destinée à penser, à comprendre, à vivre en Dieu. Comment s'opère cette merveilleuse transformation qui rend l'âme à elle-même et à sa véritable destinée?

L'âme humaine perçoit les affections du corps humain et celles des corps étrangers; et cette perception passive est com-

[1] *De l'Ame*, Propos. XIX.

[2] *De l'Ame*, Propos. XXIII.

[3] *De l'Ame*, Propos. XXVI.

plexe, variable et fugitive comme son objet. Mais qu'est-ce que les affections des corps et les corps eux-mêmes? Des modalités de l'Étendue. Toute affection corporelle est donc dans l'Étendue et la suppose, comme l'effet suppose la cause, comme le mode suppose la substance. Par conséquent toute idée d'une affection corporelle enveloppe le concept de l'Étendue. Maintenant toute idée, en même temps qu'elle est l'idée d'un objet, est aussi l'idée de soi-même. Or qu'est-ce qu'une idée? Une modalité de la Pensée. Toute idée est donc dans la Pensée, la suppose, et en tant qu'elle a conscience de soi-même, elle en enveloppe le concept. Voilà deux concepts dans l'âme, celui de l'Étendue et celui de la Pensée. Or l'Étendue et la Pensée sont dans la Substance; d'où il résulte que le concept de l'Étendue et celui de la Pensée enveloppent le concept de la substance. Là s'arrête nécessairement le progrès de la connaissance; parce que la Substance étant conçue par soi, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de concept plus élevé.

Ainsi donc toute affection corporelle, si grossière qu'elle puisse être, enveloppe en son idée le concept sublime de la Substance; et la plus humble, la plus obscure, la plus fugitive de nos perceptions, développée et éclaircie, contient Dieu [1].

Or dans ce rapide élan qui transporte une âme libre de la région des choses qui passent au sommet le plus élevé de l'ordre intelligible, l'âme n'est plus déterminée extérieurement, et par le concours fortuit des choses, à percevoir tel ou tel objet; elle est déterminée intérieurement à la connaissance, elle s'y détermine elle-même [2]. C'est du sein de sa propre nature, c'est du fond de son essence que les idées naissent et se développent; c'est une nécessité absolue, inhérente à la pensée même,

[1] *De l'Ame,* Propos. XLV.

[2] *De l'Ame,* Schol. de la Propos. XXIX.

qui conduit l'âme, suivant une ligne inflexible, à travers les degrés de l'ordre des choses, jusqu'à leur éternel principe. L'âme est donc essentiellement active dans l'intuition intellectuelle, comme elle est essentiellement passive dans la perception; et cette activité nécessaire étant l'essence de la liberté, il s'ensuit qu'esclave par ses sensations, l'âme n'est libre que par ses concepts.

Maintenant que représente toute intuition sensible? Un corps, c'est-à-dire un mode de l'Étendue, composé, variable, déterminé au mouvement ou au repos par d'autres modes variables et composés de l'Étendue, qui eux-mêmes en supposent d'autres encore dans un progrès à l'infini [1] Et qu'est-ce que l'intuition sensible elle-même? Une idée aussi variable, aussi composée que son objet; un mode de la Pensée déterminé par d'autres modes antérieurs, qui sont déterminés par des modes nouveaux, et toujours ainsi sans terme et sans repos. De là la confusion nécessaire de ce genre inférieur de connaissance; par suite l'erreur, qui a sa source dans des idées confuses; et par suite encore le mal, dont la racine est dans l'erreur.

Considérez au contraire les objets de l'intuition intellectuelle. La Pensée absolue, l'Étendue infinie, la Substance, l'Être, la Perfection: objets éternels, simples, immuables, existant en soi, conçus par soi, ne supposant rien au delà de soi. De là la clarté de ce genre sublime de connaissance, et ces idées distinctes, lumineuses, adéquates, où l'âme se repose en toute sécurité; idées fécondes qui engendrent d'autres idées [2], et augmentent sans cesse notre activité, notre perfection, notre bonheur.

Entre ces deux extrémités de la connaissance humaine: l'intuition sensible, passive, fortuite, obscure, confuse; et l'intui-

[1] *De Dieu,* Propos. XXVIII.

[2] *De l'Ame,* Propos. XL.

tion intellectuelle, libre, active, claire et distincte, le raisonnement est une sorte d'intermédiaire et de lien [1] : tantôt il part de la région sensible, encore aveugle, mal sûr de lui-même, cherchant des principes qu'il invoque sans les comprendre, qu'il pressent sans les posséder; tantôt, prenant son point d'appui dans la région de l'intelligence, assuré dans son cours, suivant la chaîne des êtres, à la lumière de l'idée même de l'être [2], et répandant la clarté de cette idée jusque dans les derniers degrés de l'existence.

Dans ce développement nécessaire d'une déduction toujours fondée sur des idées pures, comme dans la simplicité, la clarté, la liberté parfaite de l'intuition intellectuelle, ni l'erreur, ni la contradiction, ni le doute ne peuvent trouver aucune place. Le doute en effet naît à la suite de la contradiction, et la contradiction est fille de l'erreur.

Or qu'est-ce que l'erreur? Rien de positif [3]. Essayez en effet de concevoir un mode positif de la Pensée qui constitue l'essence de l'erreur. Un tel mode ne peut évidemment se trouver en Dieu, puisque toutes les idées, en tant qu'elles se rapportent à Dieu sont vraies [4]. Il faudrait donc qu'il pût exister et se concevoir hors de Dieu; mais rien ne peut être ni être conçu qu'en Dieu [5]; l'erreur n'est donc pas une chose positive. D'un autre côté, elle ne peut consister dans une absolue privation de connaissance [6]; car on ne dit pas que les corps se trompent ou sont dans l'erreur, mais seulement les âmes; ni dans l'absolue ignorance d'une chose, car autre chose est l'ignorance, autre

[1] *De l'Ame*, Schol. II de la Propos. XL.
[2] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 280 et suiv.
[3] *De l'Ame*, Propos XXXIII.
[4] *De l'Ame*, Propos. XXXII.
[5] *De Dieu*, Propos. XV.
[6] *De l'Ame*, Propos. XXXV.

chose l'erreur : il faut donc que l'erreur consiste dans la privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, c'est à-dire les idées mutilées et confuses [1]. Par exemple, les sens me montrent le soleil éloigné de moi d'environ deux cents pieds. Je pense, j'affirme que le soleil est à deux cents pieds de la terre, et je me trompe. Pourquoi cela ? C'est que j'ignore les preuves mathématiques qui établissent la vraie distance du soleil. L'erreur est donc un mélange de connaissance et d'ignorance. En effet, ne pas voir le soleil, ce n'est pas se tromper, et je ne tombe dans l'erreur touchant la distance du soleil qu'à condition de voir le soleil. D'un autre côté, quand je pense que le soleil est à deux cents pieds de moi, il n'y a rien là de positivement faux. Car je vois en effet le soleil à cette distance, et alors même que les physiciens m'ont fait connaître son prodigieux éloignement, je continue de le voir assez près de moi. L'erreur n'est donc ni une connaissance absolument et positivement fausse, ni une absolue privation de connaissance : elle est tout entière dans une connaissance incomplète, ou, comme dit Spinoza, dans une idée inadéquate.

L'erreur ne peut donc pénétrer dans la région des idées claires [2], ni par conséquent la contradiction et le doute. Comment le doute subsisterait-il quand la racine du doute est détruite ? « Celui qui a une idée vraie, dit avec un bon sens profond Spinoza, sait en même temps qu'il a cette idée et ne peut douter de la vérité de son objet [3]. » C'est le fait d'un sophiste ou le caprice d'un esprit malade de chercher une règle de vérité plus certaine qu'une idée claire et distincte. La lumière se montre elle-même en montrant tout le reste, et elle se fait distinguer

[1] *De l'Ame*, Propos. XXXV et son Schol.

[2] *De l'Ame*, Propos. XLI et XLII.

[3] *De l'Ame*, Propos. XLIII.

des ténèbres. Ainsi la vérité est sa marque à elle-même et la marque du faux [1].

Au premier coup d'œil, rien de plus simple que ces principes de l'idéologie et de la logique de Spinoza; mais que de difficultés s'accumulent pour qui les veut entendre à fond et les accorder avec l'ensemble du système! Comment Spinoza peut-il dire que l'âme humaine ne connaît pas le corps humain, du moins en lui-même, tandis qu'il définit l'âme humaine: l'idée du corps humain. Quoi! l'essence de l'âme humaine, c'est de représenter le corps humain, et elle ne saisit que d'une manière médiate et partielle son objet propre et immédiat? Mais supposons qu'il en soit ainsi; n'est-il pas surprenant d'entendre dire à un logicien si exact que, dans ce corps humain, que l'âme ne connaît pas, rien ne peut arriver qui ne soit perçu nécessairement par l'âme humaine [2]: proposition exorbitante et qui vient inopinément donner une extension démesurée à la sphère tout à l'heure si rétrécie de nos connaissances! Ce n'est pas tout: après avoir refusé à l'âme humaine la connaissance adéquate de cette parcelle de matière à laquelle elle est unie, sait-on ce que Spinoza lui accorde? La connaissance adéquate de l'infinie et éternelle essence de Dieu [3]. Ainsi ce que nous connaissons le mieux, c'est l'Infini, c'est l'Invisible; et ce que nous connaissons le moins, c'est notre corps, c'est nous-mêmes. N'y a-t-il pas là tout ensemble un excès d'orgueil et un excès d'humilité également éloignés du vrai?

Considérez maintenant l'âme humaine, non plus comme idée

[1] *De l'Ame*, Schol. de la Propos. XLIII. — On ne s'étonnera pas qu'un des Axiomes par où commence l'*Ethique* soit celui-ci : *Une idée vraie doit s'accorder avec son objet.* (*De Dieu*, Axiome VI.)

[2] *De l'Ame*, Propos. XII.

[3] *De l'Ame*, Propos. XLVII.

du corps humain, mais comme mode de la Pensée divine. A ce point de vue, l'âme est une idée de Dieu, et l'univers infini des âmes n'est que le développement infini de la pensée de Dieu. Or dans la vie parfaite d'une intelligence parfaite, où est la possibilité de l'erreur? Comment les idées de Dieu tomberaient-elles dans la confusion, étant claires et distinctes de leur nature?

Spinoza ne recule devant aucune de ces difficultés, et il croit les résoudre toutes ensemble par une distinction très-difficile à comprendre, il n'en disconvient pas, mais parfaitement conforme à l'esprit de sa philosophie.

L'âme humaine, dit-il, est par essence l'idée du corps humain, et cette idée est en Dieu. Mais à quel titre et comment est-elle en Dieu? L'idée d'une chose particulière et qui existe en acte a Dieu pour cause, non pas en tant qu'infini, mais en tant qu'il est affecté de l'idée d'une autre chose particulière et qui existe en acte; idée dont Dieu est également la cause en tant qu'affecté d'une troisième idée, et ainsi à l'infini [1].

Il suit de ce principe que si l'âme humaine, ou, en d'autres termes, l'idée du corps humain est en Dieu, ce n'est pas en tant que Dieu constitue l'essence de l'âme humaine, mais en tant qu'il est affecté de plusieurs autres idées [2]. En conséquence l'âme humaine ne connaît pas le corps humain en lui-même; elle ne le connaît que par les idées des affections qu'il éprouve; et par suite elle n'a du corps humain, des autres corps et de soi-même, qu'une connaissance indirecte, mutilée et confuse.

Maintenant l'âme humaine a l'idée de Dieu : à quel titre et comment conçoit-elle cette idée? Spinoza l'a fait voir : c'est

[1] *De l'Ame*, Propos. IX.

[2] *De l'Ame*, Propos. XIX.

que l'âme humaine a l'idée des affections du corps humain, et que cette idée enveloppe la connaissance de l'essence de Dieu. Or à quel titre et comment l'âme humaine a-t-elle l'idée des affections du corps humain? C'est que l'idée des affections du corps humain est en Dieu, en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine [1]. Mais, s'il en est ainsi, il semble que ces idées que nous avons des affections du corps humain devraient être claires et distinctes; d'où vient qu'elles sont confuses? « C'est, dit Spinoza, qu'elles enveloppent la nature des corps extérieurs ainsi que celle du corps humain lui-même [2]; et non-seulement du corps humain, mais aussi de ses parties. Or la connaissance adéquate des corps extérieurs, et celle des parties qui composent le corps humain, sont en Dieu [3] en tant qu'il est affecté, non de l'âme humaine, mais d'autres idées; par conséquent les idées des affections du corps humain, en tant qu'elles se rapportent seulement à l'âme humaine, sont comme des conséquences séparées de leurs prémisses, c'est-à-dire évidemment des idées confuses [4]. »

L'âme humaine serait donc réduite à des idées confuses sur toutes choses, si elle n'était douée de la faculté de ramener la diversité des perceptions à l'unité, et de concevoir ce qui est commun à toutes choses, et se trouve également dans le tout et dans la partie [5]. Or de tels objets ne peuvent être conçus que d'une manière adéquate [6]; car l'idée de ces objets est en Dieu, en tant qu'il constitue la nature de l'âme, et ces objets étant

[1] *De l'Ame*, Propos. XII et XIX.

[2] Par la Propos. XVI, p. 2.

[3] Par les Propos. XXIV et XXV, p. 2.

[4] *De l'Ame*, Propos. XXVIII.

[5] *De l'Ame*, Propos. XXXVII et XXXVIII.

[6] *De l'Ame*, Propos. XXXIX.

d'une simplicité et d'une indépendance parfaites, rien n'en peut mutiler la notion.

Ainsi donc, pour résumer cette obscure théorie, l'idée du corps humain est en Dieu, non pas en tant qu'il constitue l'essence de l'âme humaine, mais en tant qu'il constitue l'essence de plusieurs autres âmes; et c'est pourquoi l'âme humaine ne connaît qu'imparfaitement le corps humain, les corps extérieurs et elle-même. L'idée des affections du corps humain est en Dieu, à la vérité, en tant qu'il constitue l'essence de l'âme humaine, et c'est pour cela que l'âme humaine perçoit nécessairement tout ce qui arrive dans le corps humain; mais comme les affections du corps humain enveloppent la nature des corps extérieurs et du corps humain lui-même, dont l'âme n'a et ne peut avoir qu'une connaissance inadéquate, il s'ensuit que l'âme humaine ne connaît que très-confusément ce qui arrive dans le corps humain et dans les corps extérieurs. Maintenant l'idée des affections du corps humain, si confuse qu'elle soit, enveloppe le concept de l'Étendue et le concept de la Pensée, et par conséquent la connaissance de l'essence divine. Or cette connaissance est en Dieu, en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine; et comme elle est parfaitement simple et ne dépend absolument d'aucune autre, elle ne peut être que parfaitement adéquate.

Il y a donc, suivant Spinoza, une règle générale pour distinguer une idée nécessairement adéquate d'une idée nécessairement inadéquate. « Quand nous affirmons, dit-il, que l'âme humaine perçoit ceci ou cela, nous n'affirmons pas autre chose sinon que Dieu, non pas en tant qu'infini, mais en tant qu'il s'exprime par la nature de l'âme humaine, ou bien en tant qu'il en constitue l'essence, a telle ou telle idée; et lorsque nous disons que Dieu a telle ou telle idée, non plus seulement en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine, mais en tant

qu'il a en même temps l'idée d'une autre chose, nous disons alors que l'âme humaine perçoit une chose d'une façon partielle ou inadéquate [1]. »

Il est fort à craindre que cette explication de l'imperfection des connaissances humaines et de l'origine de nos erreurs en même temps que de nos plus sublimes connaissances, ne paraisse à tout le monde obscure autant qu'artificielle. Nous sommes loin de penser qu'elle ne soit pas en effet très-artificielle et très-arbitraire ; mais avant de la juger il faut la comprendre, et pour la comprendre il la faut éclaircir. Qu'on songe que cette théorie de l'adéquation et de l'inadéquation des idées touche aux points les plus essentiels et les plus profonds de la doctrine de Spinoza, et notamment à toute sa théorie de la vie en Dieu et de l'immortalité de l'âme [2].

Si nous entendons bien Spinoza, l'âme humaine doit être envisagée sous deux points de vue, parce qu'elle a deux rapports essentiels, l'un au monde et au temps, l'autre à Dieu et à l'éternité.

Envisagée dans son rapport à Dieu, l'âme est un mode éternel de la Pensée divine ; son existence est parfaite en soi et immuable ; c'est une idée de Dieu, claire, distincte, adéquate, exempte de changement et d'erreur. Maintenant considérez

[1] *De l'Ame,* Coroll. de la Propos. XI.

[2] Spinoza sentait lui-même que sa doctrine aurait bien de la peine à se faire comprendre et accepter. Il s'interrompt, contre son usage, pour exhorter ses lecteurs à la patience :

« Ici, dit-il (Schol. de la Propos. XII, part. 2), les lecteurs vont sans doute être arrêtés, et il leur viendra en mémoire mille choses qui les empêcheront d'avancer ; c'est pourquoi je les prie de poursuivre lentement avec moi leur chemin, et de suspendre leur jugement jusqu'à ce qu'ils aient tout lu. »

l'âme, non plus dans l'éternité, mais dans le temps, non plus en Dieu, mais dans le monde : l'âme est l'idée du corps humain. Or le corps humain est un être composé d'une infinité de parties, et lui-même est une partie d'un tout infiniment composé : toutes ces parties dépendent l'une de l'autre, se déterminent l'une l'autre, agissent et pâtissent d'une infinité de façons. L'idée du corps humain est aussi un être composé et dépendant comme son objet. Elle comprend une infinité d'idées particulières ; et elle-même est une partie de l'univers infini des idées, où, comme dans l'univers des corps, toute partie est liée aux autres parties, agit sur elles et en reçoit l'action.

L'âme humaine ainsi envisagée est pleine d'obscurité, de confusion et d'erreur. En effet la suite des idées est infinie dans la durée, et l'âme humaine ne remplit qu'un point du temps ; l'univers des corps n'a pas de bornes, et l'âme humaine n'est que l'idée d'un certain corps ; elle ne peut donc connaître l'univers que de son point de vue, c'est-à-dire d'un point de vue très-particulier et très-déterminé.

Il y a donc dans l'âme deux modes d'existence, et pour ainsi dire deux vies : une vie en Dieu, vie éternelle et parfaite, et une vie temporelle, pleine de misère, d'erreur et d'imperfection. De là deux ordres de facultés dans l'âme : celles qui se rapportent au monde, facultés passives, qui n'embrassent les choses que d'une manière partielle et déterminée ; celles qui se rapportent à Dieu, facultés essentiellement actives et capables d'embrasser leurs objets avec plénitude [1]. L'imagination, les sens, la mémoire, perçoivent les choses dans la durée comme contingentes ; mais la raison conçoit les choses comme nécessaires [2], et il est de sa nature d'apercevoir tous ses objets sous la forme de l'éternité [3].

[1] *Éthique*, part. 5, Coroll. de la Propos. XL.
[2] *De l'Ame*, Propos. XLIV.
[3] *Ibid.*, Coroll. II.

De là ce beau théorème de Spinoza, justement admiré de Schelling :

« *Notre âme, en tant qu'elle connaît son corps et soi-même sous le caractère de l'éternité, possède nécessairement la connaissance de Dieu, et sait qu'elle est en Dieu et est conçue par Dieu*[1]. »

Maintenant comment s'opère le passage de la vie éternelle de l'âme à la vie temporelle et imparfaite? Quel est le nœud de ces deux existences ? L'âme humaine comme idée éternelle de Dieu, l'âme humaine comme idée passagère d'un corps périssable, ce ne sont pas deux choses, mais une seule. L'âme humaine en tombant de l'éternité dans le temps ne se sépare pas de Dieu; supposer cela, ce serait supposer que Dieu peut se séparer de lui-même. L'âme humaine, comme mode éternel de la pensée, c'est Dieu envisagé dans la fécondité non encore développée de son être; l'âme humaine, comme idée du corps humain, c'est Dieu encore, envisagé dans un moment précis de son développement éternel à travers la durée.

Si vous considérez l'entendement infini de Dieu, tout y est lumière, ordre, action, l'erreur n'y a aucune place; mais si vous le considérez, non plus dans la totalité infinie de ses idées, mais dans une partie; cette partie, par cela même qu'elle est une partie, telle partie et non pas telle autre, n'est plus un entendement infini, clair, lumineux, distinct, mais une âme, un individu, un moi, limité dans son existence, uni à une partie déterminée de l'univers des corps, apercevant toutes choses, non en elles-mêmes, mais dans leur rapport avec soi. De là toutes les erreurs et toutes les misères de l'individualité. En un sens, Dieu n'y tombe pas : car, en soi, il est la Pensée qui comprend tout d'une manière parfaite. En un autre sens il y tombe : car

[1] *De la Liberté*, Propos. XXX.

une âme particulière, un moi, c'est un moment de la vie de Dieu. Or pour comprendre complétement Dieu et complétement l'âme humaine, il faut unir les deux sens et identifier les deux points de vue.

La Pensée est donc une vie parfaite qui a son principe dans l'éternité, et son développement sans terme dans le temps. La Pensée dans sa perfection éternelle, c'est proprement Dieu ; la Pensée dans sa vie, ce sont les âmes. La Pensée éternelle enveloppe éternellement toutes les âmes ; chaque âme est donc à la fois éternelle par son rapport à la Pensée éternelle, et passagère par son rapport au corps. Comme éternelle, l'âme est exempte de toute erreur et de tout changement ; comme temporelle, elle est sujette à l'erreur. Pour se dégager de l'erreur, il lui suffit de se ramener sans cesse à son principe ; elle n'est plus alors telle ou telle âme, telle ou telle idée, tel ou tel moi ; elle est Dieu même : Dieu, dis-je, qui se perd en quelque sorte sans cesse, en se développant dans la durée par les degrés successifs de l'individualité et qui se retrouve sans cesse en ramenant sans cesse la variété de ses effets à l'unité de leur cause immanente, et en forçant l'individu à se nier soi-même pour redevenir libre et parfait au sein de l'être qui le créa.

§ 2.

Théorie de la Volonté ou des Passions.

Un individu, un être déterminé, n'est autre chose qu'une forme déterminée de l'existence absolue [1]. Or l'existence absolue est identique à l'activité absolue [2] ; tout être est donc

[1] *De Dieu*, Coroll. de la Propos. XXV.
[2] *De Dieu*, Propos. XXXIV. — Comp. *Ethique*, part. 4, Préambule.

actif au même titre qu'il existe, et sa part d'activité se mesure exactement sur sa part de réalité. D'un autre côté, nul être n'a rien en soi qui le puisse détruire; car la définition d'un être quelconque contient l'affirmation et non la négation de son essence; en d'autres termes, elle pose son essence et ne la détruit pas [1]. Si donc tout être est actif de sa nature, et s'il ne contient en soi rien qui supprime son existence, il s'ensuit que tout être, autant qu'il est en lui, s'efforce de persévérer dans son être [2]; et cet effort est son essence même, son essence actuelle [3], laquelle n'enveloppe aucun temps fini, mais une durée indéterminée [4].

L'homme, comme tout autre être, a donc sa part d'activité; et, en vertu de son essence, il tend à persévérer indéfiniment dans son être. Voilà l'appétit, qui ne se rapporte exclusivement ni à l'âme ni au corps, mais à l'homme tout entier, dont il constitue l'essence : mais l'âme a conscience d'elle-même, et à ce titre elle sent cet effort permanent par où elle tend à persévérer dans son être. Voilà le désir ou la volonté. Le désir ou la volonté ne sont donc rien de plus que l'appétit, exclusivement rapporté à l'âme et ayant conscience de soi [5].

Spinoza appelle l'âme humaine une idée, mais on peut la définir tout aussi bien dans son système : un désir ou une activité qui a conscience d'elle-même. Ces définitions sont identiques; car dans l'âme humaine comme en Dieu, la pensée et l'action se pénètrent mutuellement : l'abstraction seule les distingue; et comme tout l'être et toute l'activité de l'âme humaine

[1] *Des Passions*, Propos. IV et v.
[2] *Ibid.*, Propos. VI.
[3] *Ibid.*, Propos. VII.
[4] *Ibid.*, Propos. VIII.
[5] *Des Passions*, Propos. IX et son Schol.

sont dans les idées qui la composent, plus elle a d'idées, plus elle a d'être et d'activité.

Si l'âme humaine était isolée et indépendante dans la nature, il n'y aurait en elle qu'activité, perfection, lumière, et elle persisterait éternellement dans son être; mais l'âme humaine n'est qu'une partie de la Nature, un atome d'un monde infini. L'existence et l'action de l'âme humaine dépendent donc jusqu'à un certain point de l'existence et de l'action de tous les autres êtres, la Nature étant un système organisé où tout se tient, et où une loi éternelle règle les rapports de toutes les parties et coordonne la vie de chacune d'elles à la vie universelle [1]. Or, tantôt l'action de l'âme humaine est favorisée par les causes étrangères, tantôt elle y rencontre des obstacles. Voilà l'origine de la passion.

L'âme humaine est une idée; toute idée implique une affirmation et par conséquent une action. L'âme humaine est donc toujours active; mais quand cette activité permanente rencontre un obstacle, l'état de l'âme n'est plus une suite immédiate de son essence; en d'autres termes, l'âme n'est plus cause adéquate de ses déterminations, mais seulement cause partielle [2]. Ses idées ont alors deux causes : d'une part, l'activité propre de l'âme; de l'autre, l'activité d'un nombre infini de causes étrangères que l'âme humaine ne peut apercevoir que d'une manière très-confuse. Au lieu d'avoir des idées claires et distinctes, des idées adéquates, l'âme n'a plus que des idées inadéquates et mutilées; au lieu d'agir, elle pâtit [3].

La passion n'est donc qu'une *moindre action* de l'âme humaine. Si l'âme agissait avec plénitude, elle existerait avec plénitude, elle serait Dieu. Si l'âme était absolument passive,

[1] *Lettre à Oldenburg*, tome II, pag. 330 et suiv.
[2] *Des Passions*, Défin. I.
[3] *Des Passions*, Défin. II; Propos. I et III.

elle serait entièrement livrée à l'empire des causes étrangères et comme absorbée par la Nature. Cessant d'agir, elle cesserait d'être. La vie humaine est donc une activité nécessairement incomplète, une pensée nécessairement obscurcie, un désir nécessairement contrarié; et tout cela est nécessaire, parce que la vie humaine n'est pas la vie universelle, mais une de ses formes; en d'autres termes, parce que l'homme n'est pas Dieu, mais une partie de Dieu [1].

Qu'arrive-t-il maintenant chaque fois que l'âme humaine reçoit l'action d'une cause étrangère? De deux choses l'une : ou la puissance de penser de l'âme humaine est favorisée, ou elle est contrariée. Dans le premier cas, la perfection ou l'être de l'âme humaine est augmenté; dans le second, il est diminué. Par conséquent, le désir qu'a l'âme de persévérer dans son être est satisfait dans le premier cas et contrarié dans le second. Mais un désir de l'âme comblé, qu'est-ce autre chose que la joie? et ce désir blessé ou incomplétement satisfait, qu'est-ce autre chose que la tristesse? La joie et la tristesse résultent donc nécessairement du désir, qui résulte lui-même de la nature de l'âme; et Spinoza peut les définir de la sorte : La joie est *une passion par laquelle l'âme passe à une perfection plus grande;* et la tristesse : *une passion par laquelle l'âme passe à une moindre perfection* [2].

Un être éternel et parfait est inaccessible à la tristesse, et même à la joie, parce qu'il est incapable de pâtir et que le désir de persévérer dans l'être est en lui éternellement satisfait; mais tout être imparfait et qui tombe dans le temps est sujet aux passions et à cette alternative de joie et de tristesse qu'on appelle la vie.

Spinoza ne veut reconnaître dans l'âme que ces trois passions

[1] *De l'Esclavage,* Propos. II, III, IV, V et VI.
[2] *Des Passions,* Schol. de la Propos. XI.

primitives : le désir, la joie et la tristesse [1]; et il se charge a ces données si simples, mais si fécondes, d'expliquer cette p digieuse diversité des passions humaines qui décourage l'ob vation la plus patiente et semble défier l'analyse. Rien n curieux pour un philosophe comme d'assister à cette esp d'anatomie du cœur humain : Spinoza le démonte pour a dire pièce à pièce, et par une analyse d'une subtilité merv leuse, la plus régulière, la plus pénétrante, la plus comp qui peut-être ait jamais été faite, il ramène ce mécanism compliqué, si divers, si mobile, à l'action de trois ress essentiels.

Qu'est-ce que l'amour et la haine? Rien de primitif, n des suites nécessaires de la joie et de la tristesse. Unissez joie ou à la tristesse l'idée des causes qui les produisent voilà l'amour ou la haine [2]. On dira que l'amour est qu'une idée, qu'il est aussi une tendance. Spinoza est le p mier à le reconnaître ; l'amour vient de la joie, qui e même vient du désir. L'activité du désir se communiqu l'amour, et l'âme tend vers l'objet aimé de toute la force son être.

L'espérance et la crainte, ce n'est encore autre chose des suites particulières de la joie et de la tristesse. L'espéra est *une joie mal assurée, née de l'image d'une ch future ou passée dont la présence à venir ou le ret sont pour nous incertains;* et la crainte : *une trist mal assurée, née aussi de l'image d'une chose d teuse* [3].

[1] *Ibid.* — Cf. *Défin. des Passions,* Explic. de la Défin. IV.

[2] *Des Passions*, Schol. de la Propos. XIII. — Comp. *Défin. Pass.* Défin. VI et VII.

[3] *Des Passions,* Schol. de la Propos. XVIII. — Comp. *Défin. Pass.* Défin. XII et XIII.

Retranchez le doute de ces affections, l'espérance et la crainte deviennent la sécurité et le désespoir [1].

La joie et la tristesse, venant à se combiner en sens divers avec l'amour et la haine, avec la crainte et l'espérance, produisent une infinie variété de passions nouvelles. Par exemple, l'envie, qui n'est autre chose que *la haine, en tant qu'elle dispose l'homme à se réjouir du malheur d'autrui et à s'attrister de son bonheur* [2]; la jalousie, passion complexe, où la haine pour l'objet aimé se mêle à l'affection qu'il nous inspire et à l'envie pour notre rival [3]; l'émulation qui peut se définir : *le désir d'une chose, produit en nous, parce que nous nous représentons nos semblables animés du même désir* [4]; le regret, espèce particulière de tristesse produite par l'absence de l'objet aimé [5]; l'humilité, autre sorte de tristesse née du sentiment de notre impuissance [6]; la paix intérieure ou *acquiescence*, passion des vrais philosophes, joie sublime née de la contemplation de nous-mêmes et de notre puissance d'agir [7].

L'analyse ne peut épuiser les combinaisons infinies des passions humaines; mais il suffit qu'elle en découvre les lois fondamentales et les ramène à leurs principes. Or, ces principes sont d'une simplicité et d'une généralité parfaites. Ils se résolvent tous en effet en une tendance commune à tous les êtres, savoir : le désir de persévérer dans l'être. Ce désir, favorisé ou contrarié, donne naissance à la joie et à la tristesse, lesquelles produisent tout le reste.

[1] *Des Passions*, Défin. XIV et XV.
[2] *Des Passions*, Schol. de la Propos. XXIV.
[3] *Des Passions*, Schol. de la Propos. XXXV.
[4] Appendice de la part. 3 de l'*Éthique*, Défin. XXXIII.
[5] *Définition des Passions*, Defin. XXXII.
[6] *Définition des Passions*, Défin. XXVI.
[7] *Ibid.*, Défin. XXV.

Spinoza supprime ici évidemment un élément fondamental de la passion, je veux dire le plaisir et la douleur La passion n'est pour lui qu'*une idée confuse;* la joie ou la tristesse, qu'un accroissement ou une diminution de l'être. C'est substituer au phénomène sa cause métaphysique.. Mais il fallait réduire tous les phénomènes de l'âme à celui de la pensée, et, comme dans l'analyse de l'activité on avait supprimé l'élément fondamental, la liberté, dans l'analyse de la sensibilité on supprime la sensation elle-même. Grâce à ces mutilations arbitraires, toutes les passions s'expliquent par le désir; et le désir lui-même étant déjà réduit à l'affirmation que toute idée enveloppe, on trouve aisément dans une psychologie aussi docile la confirmation de ce principe que la métaphysique avait donné *a priori:* L'âme humaine est un mode de la Pensée.

IX.

DE LA DESTINÉE DE L'HOMME DANS L'ORDRE MORAL.

Du libre Arbitre. — Du Bien et du Mal. — De l'Amour de Dieu. — De l'Immortalité de l'âme.

Spinoza a résumé d'un seul mot sa psychologie quand il a dit : « L'âme humaine est un automate spirituel [1]. » Cet automate est mû par trois ressorts : le désir, la joie et la tristesse. Or, le désir, c'est l'être même de l'âme; la joie et la tristesse, c'est l'être de l'âme, augmenté ou diminué par l'action des causes étrangères. L'âme ne s'appartient donc pas à elle-même, elle appartient à la Nature [2]; elle ne fait pas sa destinée, elle

[1] *De la Réforme de l'Entendement*, tome II, pag. 306.

[2] « *Il ne faut point s'imaginer*, dit Spinoza, *que l'homme soit dans la nature comme un empire dans un autre empire.* » (Préface de la partie 3 de l'*Éthique.*)

la subit; et, pour emprunter à Malebranche sa bizarre et forte expression, elle n'agit pas, elle *est agie*.

Se peut-il comprendre maintenant que le problème moral ait sa place dans la philosophie de Spinoza? Ce problème en effet, le voici: Comment l'homme doit-il régler sa destinée pour qu'elle soit conforme à l'ordre et au bien? Le problème moral suppose donc deux conditions: premièrement, que l'homme soit capable de régler sa destinée, de diriger à son gré sa conduite: en un mot, que l'homme soit libre; secondement, qu'il existe un bien moral, un ordre absolu auquel l'homme doive conformer toutes ses actions. Ces deux conditions sont même si étroitement liées qu'une seule supprimée rend l'autre inutile; de sorte qu'il suffit de nier, soit l'ordre moral, soit le libre arbitre, pour rendre toute morale impossible. Qu'importe en effet qu'il existe une loi naturelle, si je ne suis pas le maître d'y obéir, et si je puis innocemment la violer? Et si je suis libre, mais d'une liberté sans règle, tout alors est légitime, et le Devoir et le Droit n'existent pas pour moi.

Interrogez maintenant Spinoza sur ces deux objets, le libre arbitre et l'ordre moral. Sa pensée est aussi claire, aussi tranchante, aussi résolue, sur l'un que sur l'autre; il les nie tous deux, non pas une fois, mais en toute rencontre, à chaque page de ses écrits; et toujours avec une énergie si inébranlable, une conviction si profonde et si calme, que l'esprit en est confondu et comme effrayé. C'est que le libre arbitre et le sentiment du bien et du mal ne sont, après tout, que des faits; et entre des faits et une nécessité logique, Spinoza n'hésite pas. Reste à comprendre qu'après ce démenti éclatant donné à la conscience du genre humain au nom de la logique, Spinoza vienne ensuite proposer aux hommes une Morale dont il a par avance détruit les conditions. C'est ici qu'il faut se donner le spectacle de la radicale insuffisance du spinozisme, et des puis-

sants et inutiles efforts d'une grande intelligence dévoyée aux prises avec l'impossible.

§ 1.

Du libre Arbitre.

Deux chemins divers peuvent conduire un philosophe à nier le libre arbitre : ou bien on le déclare impossible *a priori*, parce qu'il est absolument inconciliable avec de certains principes qu'on s'est formés sur la nature des choses ; ou bien on le rejette *a posteriori*, comme un fait qui n'existe réellement pas, comme une illusion du genre humain qui se laisse reconnaître à une observation approfondie de la conscience et de la vie.

Spinoza nie le libre arbitre *a priori* et *a posteriori ; a priori*, au nom de la nature de Dieu et de l'ordre de ses développements ; *a posteriori*, au nom de cette mathématique des passions qui soumet toutes les actions humaines à des lois invariables. Mais il ne le nie pas seulement dans l'homme, il le nie aussi en Dieu et dans toute la Nature ; il le nie, en un mot, de toutes les façons dont on peut le nier.

Dieu est libre, toutefois, dans ce système ; mais on sait de quelle liberté [1]. Elle consiste dans l'absolue nécessité d'un éternel développement. Cette liberté toute métaphysique, si différente de la liberté morale qu'adore en Dieu le genre humain, Dieu seul la possède, suivant Spinoza. Car Dieu seul agit par une nécessité parfaite immédiatement inhérente à sa nature ; tout le reste agit par la nécessité de la nature divine ; c'est-à-dire par une nécessité plus ou moins imparfaite, suivant qu'elle

[1] *De Dieu*, Défin. VII.

est fondée d'une manière plus ou moins médiate sur la suprême nécessité. A ce compte, soit qu'on entende la liberté au sens de Spinoza, soit qu'on l'entende au sens de tout le monde, l'homme et tous les êtres de la Nature en sont également privés.

Il n'y a rien de contingent dans l'ordre des choses [1]; car tout ce qui existe et agit est déterminé par Dieu même à l'existence et à l'action [2]; et il est aussi absurde de supposer qu'un être que Dieu ne détermine pas à l'action s'y déterminera de soi-même, que de s'imaginer qu'une fois déterminé par Dieu à l'existence et à l'action, cet être pourra se rendre indéterminé [3]. L'action d'un individu est fondée sur son être; l'être d'un individu est fondé sur l'être de Dieu. Supposer qu'un individu trouvera autre part qu'en Dieu le principe de son action, c'est supposer qu'il trouvera hors de l'être le principe de son être, ce qui implique.

Qu'est-ce donc qu'une chose contingente [4]? Est-ce une chose qui puisse également être ou ne pas être, être ceci ou être cela? Mais ce sont là des chimères de l'imagination, qui ne voyant que les effets, nie les causes qu'elle ne voit pas. Pour la raison, tout ce qui est, doit être; tout ce qui est de telle façon, doit être de cette façon; ce qui arrive à tel point précis du temps ne pouvait arriver une minute avant, ni une minute après, sans que l'ordre entier des choses ne fût troublé, sans que le hasard n'envahît le développement divin, sans que Dieu cessât d'être nécessaire, c'est-à-dire d'être Dieu [5].

Dieu seul du reste est nécessaire, de cette nécessité éternelle, absolue, toujours égale à elle-même. Les choses finies,

[1] *De Dieu*, Propos. XXIX.
[2] *De Dieu*, Propos. XXVI.
[3] *De Dieu*, Propos. XXVII.
[4] *De Dieu*, Schol. I de la Propos. XXIII.
[5] *De Dieu*, Propos. XXIII.

tout en résultant nécessairement de la nature divine, ne peuvent exister que dans la durée d'une manière bornée et successive. Elles apparaissent au jour marqué dans l'Éternité, mais pour disparaître bientôt et céder la place à d'autres êtres. Rien d'arbitraire, rien de désordonné dans ce mouvement perpétuel qui crée, détruit et renouvelle sans cesse toutes choses ; chaque être est déterminé à l'existence et à l'action par un autre être également déterminé à l'existence et à l'action par un être antérieur, et ainsi de suite à l'infini [1]. Les mouvements produisent les mouvements, les idées enfantent les idées, suivant une loi fondée sur la nature même de la Pensée et de l'Étendue, et dans une correspondance parfaite qui a pour base l'identité en Dieu de l'Étendue et de la Pensée [2]. Celui donc qui pourrait embrasser dans sa totalité infinie le double développement de l'Étendue et de la Pensée, c'est-à-dire l'ordre entier des choses, n'y verrait rien de contingent, de libre, d'accidentel, mais une suite géométrique de termes liés entre eux par une loi nécessaire. Mais nous, êtres d'un jour, atomes dans l'infini, intelligences bornées dans un corps périssable, nous ne pouvons remonter la chaîne infinie des causes; et quand nous concevons l'existence d'un être sans connaître la cause qui doit le produire, nous appelons cet être contingent [3].

La contingence des choses, le libre arbitre, le désordre, le hasard, tout cela n'est donc que notre ignorance. Au fond tout est nécessaire: en Dieu, d'une nécessité immédiate, qui fait l'essence de sa liberté; dans les choses, d'une nécessité médiate qui exclut à la fois la liberté parfaite et absolue, et

[1] *De Dieu*, Propos. XXVIII.

[2] *De l'Ame*, Propos. VII et son Schol.

[3] Voyez le Scholie de la Propos. XLIV de l'*Ethique*, part 2. — Comp. *Ethique*, part. 4, Défin. III et IV.

cette infidèle et fantastique image de la parfaite liberté que les hommes appellent le libre arbitre.

Considérez maintenant la nature de l'homme, telle que Spinoza la conçoit et la décrit. Dans ce petit monde envisagé à part, le libre arbitre ne peut pas plus trouver place que dans l'ordre général des choses.

Qu'est-ce en effet que l'homme de Spinoza? Un mode de la Pensée correspondant à un mode de l'Étendue. Voilà, à ce qu'il semble, l'âme parfaitement distincte du corps; et il est vrai qu'en un sens, aucun philosophe, pas même Descartes, n'a plus complétement séparé ces deux parties de l'homme que ne fait Spinoza; mais aucun aussi ne les a plus étroitement unies. Tout dans l'âme se rapporte au corps; l'activité, la perfection, l'être même de l'âme se mesurent sur l'activité, la perfection, l'être du corps. On peut considérer l'âme sous deux points de vue, comme pensée et comme désir. Comme pensée, elle a pour objet le corps humain, et chacune de ses idées particulières représente une affection particulière du corps humain. Comme désir, l'objet propre de l'âme, c'est la conservation du corps; la source de ses joies et de ses tristesses, de ses amours et de ses haines, c'est l'accroissement ou la diminution de la puissance du corps [1]. Le croirait-on? La plus sublime de nos pensées, l'idée de Dieu, la plus sublime de nos affections, l'amour de Dieu, ont un rapport étroit avec le corps [2] Et ce n'est pas seulement dans cette vie que l'état de l'âme dépend des organes. Notre avenir au delà du tombeau en dépend également, et Spinoza déclare en termes exprès que la perfection du corps mesure exactement les droits de l'âme à l'immortalité :

[1] *Des Passions*, Propos. X, XI, XII, XIII.

[2] *De la Liberté*, Propos. XIV. — Comp. Schol. de la Propos. XX.

voudrait bien retirer ensuite quand il est redevenu lui-même... Ne rêvons-nous pas quelquefois que nous tenons certaines choses cachées en vertu d'une décision semblable à celle qui nous fait taire ces choses pendant la veille? Ne croyons-nous pas en songe faire librement des actions qu'éveillés nous n'oserions pas accomplir? Or, je voudrais bien savoir s'il faut admettre dans l'âme deux espèces de décisions libres, les fantastiques et les réelles? Que si on ne veut pas extravaguer à ce point, il faut nécessairement accorder que cette décision de l'âme, que nous croyons libre, n'est au fond que l'affirmation que toute idée, en tant qu'idée, enveloppe nécessairement [1]. Par conséquent, ces décisions de l'âme naissent en elle avec la même nécessité que les idées. *Et tout ce que je puis dire à ceux qui croient qu'ils peuvent parler, se taire, en un mot, agir, en vertu d'une libre décision de l'âme, c'est qu'ils rêvent les yeux ouverts* [2]. »

Voilà une négation bien tranchante et bien audacieuse; Spinoza en acceptera-t-il les conséquences? Quel esprit bien fait, quelle âme honnête n'en serait pas effrayée? Si toute action est nécessaire, toute action est légitime, et il faut égaler le crime à la vertu. Si c'est Dieu même qui nous détermine au mal, où est sa sainteté? Que devient la responsabilité humaine, la justice des hommes et celle de l'avenir?

Il faut entendre les réponses de Spinoza à toutes ces questions, pour se faire une juste idée de la trempe de son esprit et de son caractère, et pour comprendre le prodigieux égarement où la séduction d'un système peut jeter un grand esprit que sa vigueur même précipite à tous les excès.

On place Spinoza dans cette alternative : ou il n'y a ni

[1] *De l'Ame*, Propos. LIX.

[2] *Des Passions*, Propos. II et son Schol.

péché ni mal, ou Dieu est l'auteur du mal et du péché [1]. Spinoza répond qu'en effet le péché ou le mal ne sont rien de positif, et par conséquent qu'on ne peut les imputer à Dieu. Voici sa démonstration : « Chaque être pris en lui-même, sans aucun rapport au reste des choses, renferme une perfection qui n'a pour bornes, dans chaque être, que sa propre essence. Considérons maintenant un certain être, Adam par exemple, au moment où il forme le dessein de manger du fruit défendu. Ce dessein ou cette volonté déterminée, considérée en elle-même, renferme précisément autant de perfection qu'elle exprime de réalité ; et on en peut conclure que nous ne pouvons concevoir d'imperfection dans les choses qu'en les comparant à d'autres choses qui ont plus de réalité : en conséquence, dans la détermination d'Adam, tant que nous la considérons en elle-même et que nous ne la comparons à rien qui soit d'une nature plus parfaite et dans un état plus parfait, nous ne pouvons trouver aucune imperfection ; bien plus, nous pouvons la comparer avec une infinité d'autres objets moins parfaits qu'elle, comme des pierres, des troncs d'arbres, etc. Voici encore ce qu'on ne peut contester : c'est que les mêmes choses qui dans les hommes paraissent détestables et dignes de toute notre aversion peuvent être considérées dans les animaux avec admiration : ainsi les guerres des abeilles, les jalousies des colombes, etc., passions méprisables dans les hommes et qui pourtant rendent les animaux plus parfaits à nos yeux. De tout cela, il résulte clairement que les péchés, qui n'expriment rien, si ce n'est une imperfection, ne peuvent consister en quelque chose qui exprime une réalité, comme la détermination d'Adam et l'acte qui en fut la suite [2].... Le péché n'existe donc que pour notre

[1] *Guillaume de Blyenbergh à Spinoza*, tome II, pag. 364 et suiv.

[2] *Spinoza à Blyenbergh*, tome II, pag. 309.

intelligence, et non pour celle de Dieu. Nous sommes habitués à renfermer tous les individus d'un genre, tous ceux, par exemple, qui ont extérieurement la forme humaine, sous une même définition, et nous pensons ensuite qu'ils sont tous également susceptibles de la plus grande perfection que cette définition embrasse; puis, quand nous en trouvons un dont les actions répugnent à cette perfection, nous disons qu'il en est privé, qu'il s'éloigne de la nature... Mais Dieu ne connaît pas les choses par abstraction, il n'a pas de définitions générales de cette espèce, il n'attribue pas aux choses plus de réalité que son intelligence et sa puissance ne leur en ont effectivement donné; et il suit de là que le péché n'existe que pour notre esprit et non pour le sien [1]. »

La conséquence évidente de cette détestable théorie n'est-elle pas que les vices les plus honteux, les crimes les plus abominables, sont en eux-mêmes parfaitement innocents, ne contiennent pas la moindre imperfection, et ne nous paraissent contraires à l'ordre qu'à cause que nous n'avons qu'une idée confuse des choses [2]? Bien plus, ne peut-on pas dire que les plus affreux dérèglements de la volonté humaine manifestent à leur façon la perfection divine, et sont tout aussi conformes à l'ordre éternel des desseins de Dieu que les actions les plus vertueuses?

« Non certes, répond Spinoza; j'accorde bien que les impies expriment à leur manière la volonté de Dieu, mais ils ne doivent pas pour cela entrer en comparaison avec les gens de bien. En effet, plus une chose a de perfection, plus elle tient de près à

[1] *Spinoza à Blyenbergh*, tome II, pag. 371.

[2] Spinoza le dit en propres termes : « *L'homme courageux médite sans cesse ce principe, que toutes choses résultent de la nécessité de la nature divine, et qu'en conséquence tout ce qui lui paraît impie, horrible, injuste et honteux, tout cela vient de ce qu'il conçoit les choses avec trouble et confusion et par des idées mutilées.* » (*De l'Eclairage*, Schol. de la Propos. LXXIII.)

la Divinité et plus elle en exprime les perfections. Donc, comme les bons ont incomparablement plus de perfection que les méchants, leur vertu ne peut être comparée à celle des méchants, d'autant plus que les méchants sont privés de l'amour divin, qui découle de la connaissance de Dieu et par qui seul nous pouvons être appelés enfants de Dieu. Il y a plus encore : ne connaissant pas Dieu, ils ne sont dans la main de l'ouvrier qu'un instrument qui sert sans le savoir et qui périt par l'usage ; les bons, au contraire, servent Dieu en sachant qu'ils le servent, et c'est ainsi qu'ils croissent sans cesse en perfection [1]. »

Accordons à Spinoza cette différence. Du moins faudra-t-il qu'il convienne que si les méchants sont nécessairement méchants, ou bien Dieu est injuste en les faisant méchants et plus encore en les punissant de l'être, ou bien les méchants sont excusables devant les hommes et devant Dieu.

Spinoza nie cette conséquence avec une extrême énergie : « Quoi ! s'écrie-t-il, des hommes méchants, pour être nécessairement méchants, en sont-ils moins à craindre et moins pernicieux [2] ? » Puis il ajoute ces dures paroles : « Nous sommes en la puissance de Dieu comme l'argile entre les mains du potier, qui tire de la même matière des vases destinés à un noble usage et d'autres à un usage vulgaire [3]. Nul ne peut accuser Dieu de lui avoir donné une nature infirme et une âme impuissante. Et de même qu'il serait absurde que le cercle se plaignît de ce que Dieu lui a refusé les propriétés de la sphère, ou l'enfant qui souffre de la pierre, de ce qu'il ne lui a pas donné un corps bien constitué ; de même un homme dont l'âme est impuissante ne peut être reçu à se plaindre, soit de n'avoir

[1] *Spinoza à Blyenbergh*, tome II, pag. 372.
[2] *Spinoza à Meyer*, tome II, pag. 413.
[3] *Spinoza à Oldenburg*, tome II, pag. 344.

pas eu en partage et la force et la vraie connaissance et l'amour de Dieu, soit d'être né avec une constitution tellement faible qu'il est incapable de modérer et de contenir ses passions. En effet, rien n'est compris dans la nature de chaque chose que ce qui résulte nécessairement de la cause qui la produit [1].

Voici enfin un dernier passage où éclate avec plus de force encore la dureté de cette philosophie sans entrailles, d'où la Providence exilée laisse l'âme faible dans un désespoir éternel de se relever de son abaissement et de fléchir une nécessité inexorable :

« Voulez-vous dire, répond Spinoza à Oldenburg qui le presse, que Dieu ne peut s'irriter contre les méchants, ou bien que tous les hommes sont dignes de la béatitude ? Dans le premier cas j'accorde parfaitement que Dieu ne s'irrite en aucune façon et que tout arrive suivant ses décrets, mais je nie qu'il résulte de là que tous les hommes doivent être heureux ; car les hommes peuvent être excusables, et cependant être privés de la béatitude et souffrir de mille façons. Un cheval est excusable d'être un cheval, et non un homme ; mais cela n'empêche pas qu'il ne doive être un cheval, et non un homme. *Celui à qui la morsure d'un chien donne la rage est assurément excusable, et cependant on a le droit de l'étouffer. De même, l'homme qui ne peut gouverner ses passions ni les contenir par la crainte des lois, quoique excusable à cause de l'infirmité de sa nature, ne peut cependant jouir de la paix de l'âme ni de la connaissance et de l'amour de Dieu, et il est nécessaire qu'il périsse* [2]. »

[1] *Spinoza à Oldenburg*, tome II, pag. 350.

[2] *Spinoza à Oldenburg*, Lettre XII, pag. 350.

§ 2.

Du Bien et du Mal.

La même nécessité logique à laquelle obéissait Spinoza en niant le libre arbitre devait inévitablement le conduire à rejeter la distinction du Bien et du Mal. Si tout est nécessaire en effet, chaque chose est ce qu'elle peut et ce qu'elle doit être, et il est déraisonnable de se représenter à sa place une chose meilleure ; c'est substituer les caprices de l'imagination aux lois éternelles des choses, et mettre au-dessus d'une réalité nécessaire la chimère d'un idéal impossible. Si la nature et l'enchaînement des causes n'étaient pas profondément cachés à nos faibles yeux, chaque être serait pour nous parfait et accompli, étant aperçu immédiatement dans sa cause, c'est-à-dire dans la nécessité de son être [1]. Mais notre connaissance des choses est incomplète et mutilée ; au lieu de les concevoir, nous les imaginons ; au lieu de les rapporter à leur cause, nous les comparons à de certains idéaux que nous nous sommes formés par la comparaison des individus; et, suivant que les êtres de la Nature se rapprochent plus ou moins de ces types imaginaires, nous disons qu'ils sont parfaits ou imparfaits, bons ou mauvais, meilleurs ou pires [2], etc. Les idées de bien et de mal, de perfection et d'imperfection, comme celles de beauté et de laideur, sont donc filles de l'imagination et non de la raison ; elles n'expriment rien de positif et d'absolu, qui appartienne effectivement aux êtres, et ne marquent autre chose que la constitution et la fai-

[1] *Ethique*, part. 4, Préambule, init.

[2] *De l'Esclavage*, Préambule, pag. 170.

blesse de l'esprit humain. Un objet se laisse-t-il imaginer avec aisance, nous l'appelons beau, harmonieux, bien ordonné; avons-nous de la peine à nous le représenter, il nous paraît laïd, discordant, plein de désordre[1]. Un homme naît aveugle : voilà un monstre pour nous [2]. Nous disons que la Nature est en défaut, qu'elle a manqué son ouvrage. Comme si la Nature agissait jamais pour une fin! comme si cet Être éternel et infini que nous nommons Dieu ou Nature n'agissait pas comme il existe, avec une égale nécessité! Or, comme il n'existe pas à cause d'une certaine fin, ce n'est pas non plus pour une fin qu'il agit, et il est lui-même le premier principe de l'action comme il est le premier principe de l'existence.

C'est donc un préjugé absurde que de penser qu'il manque quelque chose à un être et que la Nature l'a laissé imparfait, puisque rien ne convient à la nature d'un être que ce qui résulte nécessairement de la nature de sa cause efficiente, et que tout ce qui résulte nécessairement de la nature d'une cause efficiente se produit nécessairement [3].

S'il n'y a en soi ni bien ni mal, c'est du moins un fait incontestable que certaines choses sont bonnes pour l'homme, et d'autres mauvaises. Mais qu'est-ce qu'une chose qui nous est bonne, sinon une chose utile? Et qu'est-ce qu'une chose qui nous est mauvaise, sinon une chose nuisible [4]? Or, nous appelons utile ce qui sert à nous procurer de la joie, et nuisible ce qui nous cause de la tristesse [5]. La notion du bien, dégagée du

[1] *Ethique,* Appendice de la part. 1.
[2] *Lettre à Guillaume de Blyenbergh,* tome II, pag. 376.
[3] *De l'Esclavage,* Préambule, tome II, pag. 171.
[4] *De l'Esclavage,* Définition I et II.
[5] *De l'Esclavage,* Propos. VIII.

caractère absolu dont la revêtent nos préjugés, se résout donc dans la notion de l'utile, qui se résout elle-même dans celle de l'agréable.

Il suit de là que le bien et le mal sont des notions toutes relatives et tout individuelles, comme le chaud et le froid [1], Ainsi une seule et même chose peut en même temps être bonne, mauvaise et indifférente. La musique, par exemple, est bonne pour un mélancolique; pour un sourd, elle n'est ni bonne ni mauvaise [2].

Lors donc que nous tendons vers un objet, la raison de cette tendance, de ce désir, ce n'est pas que nous ayons jugé l'objet bon en soi, abstraction faite de l'impression qu'il produit sur nous; car les choses n'ont aucune bonté intrinsèque : et la bonté est si peu la raison du désir, que c'est bien plutôt le désir qui est la raison de la bonté [3]. En d'autres termes, un objet ne peut agir sur nous qu'autant qu'il se fait désirer, et il ne peut se faire désirer qu'autant qu'il nous cause de la joie : car le désir est le seul mobile de notre activité; et la fin du désir, c'est la joie [4].

Non-seulement tout homme a le droit de chercher son bien, son plaisir, mais il ne peut faire autrement. Car *chacun désire ou repousse nécessairement d'après les lois de sa nature ce qu'il juge bon ou mauvais* [5]. Or désirer, c'est vouloir; et vouloir, c'est agir. Il y a donc à la fois droit, devoir et nécessité pour tout homme de se procurer ce qui lui semble bon par tous les moyens possibles, soit par force, soit par ruse,

[1] *De Dieu*, Appendice, tome II, pag. 42.

[2] *De l'Esclavage*, Préambule, pag. 171.

[3] *Des Passions*, Schol. de la Propos. IX. — Comp. *De l'Esclavage*, Défin. VII.

[4] *De l'Esclavage*, Propos. VII et VIII; Propos. XIV.

[5] *De l'Esclavage*, Propos. XIX.

soit par prières, et de tenir pour ennemi quiconque veut l'empêcher de satisfaire ses désirs [1]. La mesure du droit de chacun, c'est sa puissance. Là où il porte sa force, il porte son droit. Le meilleur droit, c'est celui du plus fort, et la vertu et la puissance sont une seule et même chose [2]. Il faut entendre ici Spinoza développer avec une rigueur déplorable et un calme inouï les conséquences de ces détestables principes :

« Celui qui ne connaît pas encore la raison, ou qui n'ayant pas encore contracté l'habitude de la vertu, vit d'après les seules lois de ses appétits, a tout aussi bon droit que celui qui règle sa vie sur les lois de la raison : en d'autres termes, de même que le sage a le droit absolu de faire tout ce que la raison lui dicte, ou le droit de vivre d'après les lois de la raison ; de même aussi l'ignorant et l'insensé a droit sur tout ce que l'appétit lui conseille, ou le droit de vivre d'après les lois de l'appétit... ; et il n'est pas plus obligé de vivre selon les lois du bon sens qu'un chat ne peut l'être de vivre sous les lois de la nature du lion.... D'où nous concluons qu'aucun pacte n'a de valeur qu'en raison de son utilité ; si l'utilité disparaît, le pacte s'évanouit avec elle et perd toute autorité. Il y a donc de la folie à prétendre enchaîner à tout jamais quelqu'un à sa parole, à moins qu'on ne fasse en sorte que la rupture du pacte entraîne pour le violateur de ses serments plus de dommage que de profit [3]. »

Voilà les principes d'Épicure et de Hobbes dans toute leur affreuse nudité, dans tout leur excès. Mais sait-on quelles conséquences Spinoza médite en les posant? Spinoza n'aspire qu'à un seul but dans toute sa morale et dans toute sa philosophie : c'est de prouver que l'amour de Dieu est la règle suprême

[1] *Traité théologico-politique*, tome I, pag. 270.

[2] *De l'Esclavage*, Défin. VIII.

[3] *Traité théologico-politique*, chap. XVI ; tome I, pag. 269 à 274.

de l'activité de l'homme, comme l'idée de Dieu est la règle suprême de son intelligence. De sorte que sa doctrine morale se présente à nous jusqu'à ce moment sous la forme la plus étrange, et il semble qu'il se soit fait un jeu d'y réunir toutes les contradictions. Comment comprendre en effet que cet exact et rigoureux logicien, après avoir nié d'une manière si absolue le libre arbitre, accorde à l'homme le pouvoir de régler sa destinée, et fasse succéder à ce même livre de l'*Éthique*, où il a décrit d'un pinceau si sévère et si rude l'esclavage de l'homme, un autre livre où il le convie à la liberté ? D'un autre côté, est-il possible de concevoir qu'après avoir égalé l'appétit brutal à la raison épurée, la folie à la sagesse, le vice à la vertu; après avoir tout rendu légitime, le parjure et le mensonge, l'extravagance et le crime, Spinoza nous impose au nom de la raison le respect du serment, l'amour de nos frères, la vie la plus austère et la plus pure, et cet amour de Dieu, aliment des âmes saines, source de toute vertu et de toute félicité, terme suprême de nos désirs ?

Qui résoudra ces contradictions ? Qui démêlera cet embrouillement ? Spinoza l'a essayé; suivons-le dans cette carrière épineuse.

§ 3.

De l'Amour de Dieu.

Fataliste absolu, Spinoza ne pouvait admettre les idées de Bien et de Mal, de perfection et d'imperfection, prises au sens moral que leur donne la conscience du genre humain; mais si l'on considère ces idées, abstraction faite du libre arbitre et de la responsabilité humaine; si on les prend au sens purement métaphysique, je ne vois rien dans le système de Spinoza qui dût l'empêcher de les reconnaître: tout au contraire, je les

trouve au fond de sa théorie de l'homme et de toute sa métaphysique.

Dieu, suivant Spinoza, est l'Être parfait. En quoi consiste sa perfection ? Dans l'infinité de son être. Les attributs de Dieu sont aussi des choses parfaites. Pourquoi cela ? Parce qu'à ne considérer que le genre d'être qui leur appartient, rien ne manque à leur plénitude ; mais si on les compare à l'Être en soi, leur perfection, tout empruntée et toute relative, s'éclipse devant la perfection incréée. Ce nombre infini de modes qui émanent des divins attributs ne contient qu'une perfection plus affaiblie encore ; mais chacun pourtant, suivant le degré précis de son être, exprime la perfection absolue de l'Être en soi.

La perfection absolue a donc sa place dans la doctrine de Spinoza, ainsi que la perfection relative à tous ses degrés, laquelle enveloppe un mélange nécessaire d'imperfection. Seulement la perfection ne diffère pas de l'être ; elle s'y rapporte et s'y mesure, et l'échelle des degrés de l'être est celle des degrés de perfection.

Dans l'homme, qu'est-ce pour Spinoza que le Bien ? C'est l'utile ; et l'utile, c'est ce qui amène la joie ou ce qui écarte la tristesse. Mais qu'est-ce que la joie et la tristesse ? La joie, c'est le passage de l'âme à une perfection plus grande ; et la tristesse, c'est le passage de l'âme à une moindre perfection. En d'autres termes, la joie, c'est le désir satisfait ; la tristesse, c'est le désir contrarié ; et tout désir se ramène à un seul désir fondamental, qui fait l'essence de l'homme, le désir de persévérer dans l'être. Ainsi, toute âme humaine a un degré précis d'être ou de perfection qui la constitue, et qui de soi tend à se maintenir. Ce qui augmente l'être ou la perfection de l'âme, lui cause de la joie, lui est utile, lui est bon. Ce qui diminue l'être ou la perfection de l'âme lui cause de la tristesse, lui est nuisible, est un mal à ses yeux.

Il y a donc de la Perfection et de l'Imperfection, du Bien et du Mal, dans la nature humaine comme en toutes choses, et la vie des hommes est une série d'états successifs qui peuvent être comparés les uns aux autres, mesurés, estimés, sous le rapport de la Perfection et du Bien ; le tout, sans tenir aucun compte du libre arbitre, du mérite, du péché, et comme s'il s'agissait de plantes ou de minéraux.

Spinoza a donc parfaitement le droit de poser cette question, qui est pour lui la question morale : Quelle est pour l'homme la vie la plus parfaite ? Car cela veut dire : quelle est la vie où l'âme a le plus de joie, c'est-à-dire le plus de perfection, c'est-à-dire le plus d'être ? Je dis qu'on ne peut contester à Spinoza le droit de poser ce problème : car peu importe ici que l'âme influe ou non sur sa destinée ; pourvu qu'elle en ait une, pourvu qu'il soit certain que par l'action des causes étrangères et son action propre (bien que nécessitée), son être augmente ou diminue, on peut rechercher dans quel cas elle a plus d'être et dans quel cas elle en a moins ; en d'autres termes, quelles sont pour l'âme humaine les conditions de la plus grande perfection possible. On dira : Qu'importe de savoir quelle est la vie la plus parfaite, si on ne peut y conformer la sienne ? Mais Spinoza répliquera que c'est une autre question, et qu'il se réserve de prouver plus tard que la connaissance de la vie la plus parfaite et la plus heureuse n'est pas étrangère à notre perfection et à notre bonheur.

Le problème ainsi posé, Spinoza en donne une solution d'une simplicité et d'une élévation également remarquables.

La loi de l'homme et son droit, c'est de conserver son être ; et, en ce sens, toute action, la plus violente et la plus criminelle en apparence, est légitime. Mais il y a deux voies qui conduisent l'homme à la conservation de son être : l'appétit aveugle et brutal, et le désir que la raison conduit. Or, la raison vaut

mieux que l'appétit [1]. L'appétit, esclave des sens et de l'imagination, ne va qu'au plaisir du moment [2]; la raison médite l'avenir; et comme il est de son essence de concevoir les choses sous la forme de l'Éternité [3], elle affecte l'âme par l'idée des biens à venir aussi fortement que par celle des biens présents [4]. De là cette sagesse qui ne donne rien au hasard, s'abstient à propos, et prépare à l'âme, au lieu d'un plaisir fugitif, des jouissances solides et durables. Ce n'est pas tout : l'appétit ne s'attache qu'aux objets des sens, biens fragiles et trompeurs [5]; la raison nous fait aimer les choses éternelles, dont la possession nourrit l'âme d'un bonheur inaltérable que le temps ne peut affaiblir [6]. Les joies violentes que l'appétit satisfait donne à l'âme troublent son activité et la soumettent aux causes étrangères; la joie pure et sereine que la raison nous fait goûter, ayant sa source dans l'activité même de l'âme, l'affranchit au contraire des liens où la Nature tend sans cesse à l'enchaîner [7].

A cette question : Quelle est la vie la plus parfaite? la première réponse de Spinoza est donc celle-ci : La vie la plus parfaite, c'est la vie la plus raisonnable. En effet, la vie la plus parfaite, c'est la vie la plus heureuse, la plus riche, je veux dire celle ou l'être de l'homme se conserve et s'accroît le plus; et la vie raisonnable a seule ce privilége.

La vie la plus raisonnable est en même temps la vie la plus libre. Par l'appétit, en effet, nous sommes esclaves; c'est la

[1] *De l'Esclavage*, Appendice XXX.

[2] *De l'Esclavage*, Propos. XVI.

[3] *De l'Ame*, Coroll. II de la Propos. XLIV.

[4] *De l'Esclavage*, Propos. LXII et son Schol.

[5] *De l'Esclavage*, Propos. XVII.

[6] *De l'Esclavage*, Propos. LXII et son Schol.

[7] *De l'Esclavage*, Propos. XLIV, LXI.

raison qui nous relève et nous affranchit [1]. Sous la loi de l'appétit, l'homme est déterminé par des idées inadéquates, et ce n'est point là agir par vertu [2]; car la vertu de l'homme se mesure sur sa puissance, et sa puissance sur ses idées claires. La vie raisonnable est donc la seule vie libre, la seule vertueuse, parce qu'elle se règle sur l'idée adéquate du véritable prix des choses [3].

Déterminons maintenant les objets où nous incline la Raison. Ce ne peut être que les objets les mieux appropriés à notre nature, les plus capables de la conserver et de l'accroître. Or quel est le fond de notre nature? L'âme est une idée. Son être est donc dans la pensée; son activité, dans l'exercice de la pensée. Plus elle pense, plus elle est; en d'autres termes, plus elle a de perfection et de bonheur. Or la vraie pensée est dans les idées adéquates, les autres idées étant incomplètes et mutilées. La vie la plus libre et la plus raisonnable est donc celle de l'âme qui a le plus d'idées adéquates, c'est-à-dire qui connaît le mieux et soi-même et les choses [4].

Or, quel est le moyen de comprendre les êtres d'une manière adéquate? Une analyse profonde de l'intelligence nous le fournit, et la logique vient s'identifier ici avec la morale. Comprendre les choses avec plénitude, c'est former de ses idées une chaîne dont l'idée de Dieu est le premier anneau; c'est penser sans cesse à Dieu, c'est voir tout en Dieu. De même, vivre, agir avec plénitude, c'est ramener tous ses désirs à un seul, le désir de posséder Dieu; c'est aimer Dieu, c'est vivre en Dieu [5].

La vie en Dieu est donc la meilleure vie et la plus parfaite,

[1] *De l'Esclavage*, Propos. LVII à LXXIII.

[2] *Ethique*, part. 4, Propos. XXIII.

[3] *Ethique*, part. 4, Propos. XXVI.

[4] *De l'Esclavage*, Propos. XXVI et XXVII.

[5] *De l'Esclavage*, Propos. XXVIII.

parce qu'elle est la vie la plus raisonnable, la plus libre, la plus heureuse, la plus pleine; en un mot, parce qu'elle nous donne plus d'être que toute autre vie, et satisfait plus complétement le désir fondamental qui constitue notre essence [1].

A l'aide de ce principe fécond, Spinoza, qui semblait avoir détruit toutes les vertus en les confondant en un mélange sacrilége avec les vices, va les retrouver l'une après l'autre.

Il avait fait de l'humanité un assemblage d'êtres égoïstes, uniquement occupés de la satisfaction de leurs grossiers appétits, un troupeau de bêtes féroces prêtes à s'entre-égorger sans pitié; il va maintenant réconcilier les hommes et les unir en une grande famille où régnera la charité. Quelle est en effet la cause de toutes les haines, de toutes les violences des hommes? C'est l'appétit qui les pousse à des objets dont la possession est incertaine et ne peut se partager. Mais la raison pacifie toutes nos passions en les élevant à leur véritable objet; et le privilége sublime de ce divin objet, c'est qu'il se donne tout entier à tous [2] et, loin de s'affaiblir, s'augmente encore par une possession commune [3]. « *L'amour de Dieu*, dit

[1] Spinoza résume ainsi sa doctrine sur l'amour de Dieu :

« *Il est donc utile au suprême degré, dans la vie, de perfectionner autant que possible l'entendement, la raison; et c'est en cela seul que consiste le souverain bonheur, la béatitude. La béatitude, en effet, n'est pas autre chose que cette tranquillité de l'âme qui naît de la connaissance intuitive de Dieu; et la perfection de l'entendement consiste à comprendre Dieu, les attributs de Dieu et les actions qui résultent de la nécessité de la nature divine. La fin suprême de l'homme que la raison conduit, son désir suprême, ce désir par lequel il s'efforce de régler tous les autres, c'est donc le désir qui le porte à se connaître soi-même d'une manière adéquate, et toutes les choses qui tombent sous son intelligence.* » (*De l'Esclavage*, Appendice, ch. IV.)

[2] *De l'Esclavage*, Propos. XXXVI.

[3] *De l'Esclavage*, Propos. XXXVII.

Spinoza, *ne peut être souillé par aucun sentiment d'envie ni de jalousie*, et *il est entretenu en nous avec d'autant plus de force que nous nous représentons un plus grand nombre d'hommes comme unis avec Dieu d'un même lien d'amour.* [1] »

Il ne faut pas croire que l'amour de Dieu nous impose rien de contraire à notre nature, étant fondé au contraire sur le développement le plus complet de notre être.

« La superstition, dit Spinosa, semble ériger en bien tout ce qui amène la tristesse, et en mal tout ce qui procure la joie. Mais il n'appartient qu'à un envieux de se réjouir de mon impuissance et du mal que je souffre. A mesure, en effet, que nous éprouvons une joie plus grande, nous passons à une plus grande perfection, et, par conséquent, nous participons davantage de la nature divine; la joie ne peut donc jamais être mauvaise, tant qu'elle est réglée par la loi de notre utilité véritable. Ainsi, celui qui ne sait obéir qu'à la crainte et ne fait le bien que pour éviter le mal n'est pas conduit par la raison [2]. »

On nous présente trop souvent, suivant Spinoza, la vie vertueuse comme une vie triste et sombre, une vie de privation et d'austérité, où toute douleur est une grâce et toute jouissance un crime. Mais comment la Divinité, s'écrie Spinoza, prendrait-elle plaisir au spectacle de ma faiblesse, et m'imputerait-elle à bien les larmes, les sanglots, la crainte, tous ces signes d'une âme impuissante? « *Oui*, ajoute-t-il avec force, *il est d'un homme sage d'user des choses de la vie et d'en jouir autant que possible, de se réparer par une nourriture modérée et agréable, de charmer ses sens du parfum et de l'éclat verdoyant des plantes, d'orner*

[1] *De la Liberté*, Propos. XX.

[2] Appendice de la part. 4 de l'*Ethique*, ch. XXXI.

même son vêtement, de jouir de la musique, des jeux, des spectacles et de tous les divertissements que chacun peut se donner sans dommage pour personne [1]. »

On nous exhorte sans cesse au repentir, à l'humilité, à la mort. Mais le repentir n'est point une vertu, il ne provient pas de la raison ; et au contraire, celui qui se repent d'une action est deux fois misérable et deux fois impuissant [2]. L'humilité n'est pas plus une vertu que le repentir ; car c'est une tristesse qui naît pour l'homme de l'idée de son impuissance [3]. Quant à la pensée de la mort, elle est fille de la crainte, et c'est dans les âmes faibles qu'elle fait son séjour. « *La chose du monde à laquelle un homme libre pense le moins, c'est la mort ; et la sagesse n'est point une méditation de la mort, mais de la vie.* [4] »

Spinoza vient de nous tracer le tableau de la vie libre et raisonnable. Mais de quel usage peut-il être aux hommes si leur destinée ne leur appartient pas, si elle est réglée d'avance par une nécessité que rien ne peut fléchir? Les âmes bien douées n'ont pas besoin qu'on leur apprenne la vertu, puisqu'elles y vont par la pente même de leur nature. Quant aux âmes impuissantes, incapables de s'affranchir d'un abaissement qui n'est pas leur ouvrage, condamnées par un arrêt sans appel à une vie agitée et stérile, l'idéal d'une vie parfaite les afflige sans les relever, les désespère au lieu de les soutenir, et appesantit le poids de leurs chaînes en leur ôtant l'espoir de s'en jamais dégager.

[1] *Ethique*, de l'Esclavage, Schol. de la Propos. XLV.
[2] *De l'Esclavage*, Propos. LIV.
[3] *Ibid.*, Propos. LIII.
[4] C'est la Proposition LXVII de l'*Ethique*, part. 4.

Ici tous les efforts de Spinoza, toute la subtilité de son génie, tout l'artifice de ses raisonnements viennent échouer contre une impossibilité palpable. En vain il recueille toutes ses ressources et rassemble avec art les divers moyens que possède l'âme humaine de régler ses passions et sa destinée. Pas un de ces moyens prétendus ne résiste à une analyse un peu sévère. Les voici dans l'ordre où les expose Spinoza :

« La puissance de l'âme sur ses passions, dit-il (*De la Liberté*, Schol. de la Propos. XX), consiste : 1° dans la connaissance même des passions (*voyez le Schol. de la Propos. IV, part.* 5); 2° dans la séparation que l'âme effectue entre telle ou telle passion et la pensée d'une cause extérieure confusément imaginée (*voyez part.* 5, *Propos. II et son Schol., et Propos. IV*); 3° dans le progrès du temps qui rend celles de nos affections qui se rapportent à des choses dont nous avons l'intelligence, supérieures aux affections qui se rapportent à des choses dont nous n'avons que des idées confuses et mutilées (*voyez la Propos. VII, part.* 5); 4° dans la multitude des causes qui entretiennent celles de nos passions qui se rapportent aux propriétés générales des choses ou à Dieu (*voyez les Propos. IX et XI, part.* 1); 5° enfin, dans l'ordre où l'âme peut disposer et enchaîner ses passions (*voyez le Schol. de la Propos. X et les Propos. XII, XIII et XIV, part.* 5). »

Spinoza prouve à merveille, par les principes de sa doctrine, qu'une affection passive cesse d'être passive, et par conséquent d'être mauvaise, aussitôt que nous nous en formons une idée claire et distincte. Il explique d'une manière ingénieuse et élevée comment la joie succède à la tristesse, et l'amour à la haine, quand l'âme dégage tout sentiment de haine et de tristesse de la pensée de sa cause extérieure et apparente pour le rapporter à son premier principe, c'est-à-dire à Dieu. « La

douleur même, dit Spinoza, devient de la joie, quand nous concevons Dieu comme cause de la douleur. » Parole éminemment chrétienne, où par une rencontre inattendue l'esprit de l'*Imitation* et l'esprit de l'*Ethique* viennent un instant se confondre! — Spinoza montre avec la même supériorité de vues que la passion sublime de l'amour de Dieu, une fois établie dans l'âme, s'y maintient par la vertu même qui est en elle, y reçoit des accroissements toujours nouveaux et établit entre toutes nos autres passions la plus admirable discipline.

Je demande maintenant à Spinoza d'où vient que cette passion si puissante, si durable, ne règne pas dans toutes les âmes? J'accorderai volontiers qu'une âme éprise de l'amour de Dieu sera forte contre la séduction des faux biens. Mais dépend-il de moi de connaître et d'aimer Dieu? Si j'ai eu le malheur de recevoir en partage, des mains de la Nécessité qui règle toutes choses, une âme impuissante, dominée par les causes extérieures, étrangère à Dieu et à soi-même, comment sortir de cet abaissement?

Il est clair que la philosophie de Spinoza ne donne aucun moyen pour cela. Lui-même ne s'est fait aucune illusion sur ce point; et si l'on peut l'accuser d'avoir dissimulé quelquefois cette triste conséquence de sa doctrine, on ne peut douter qu'il ne l'ait clairement aperçue et même expressément confessée. Il suffit pour s'en convaincre de méditer un peu la dernière Proposition de l'*Ethique :*

« *La béatitude n'est pas le prix de la vertu, c'est la vertu elle-même; et ce n'est point parce que nous contenons nos mauvaises passions que nous la possédons, c'est parce que nous la possédons que nous sommes capables de contenir nos mauvaises passions.* »

Si quelqu'un pouvait douter encore, après un théorème aussi précis, que Spinoza n'ait parfaitement su que sa philosophie

ôte à l'homme toute influence réelle sur sa destinée, je citerais ce passage significatif d'une de ses lettres : « *Après tout, que j'aime Dieu librement ou par la nécessité du divin décret, toujours est-il que je l'aime et que je fais mon salut.* »

§ 4.

De l'immortalité de l'âme.

Si quelque chose pouvait étonner encore dans Spinoza, après les sentiments qu'on vient de voir, ce serait la doctrine de cet étrange moraliste sur l'immortalité de l'âme. Comment comprendre en effet que, dans un système où la responsabilité morale n'existe pas, une autre vie soit nécessaire pour rendre à chacun ce qui lui est dû? Et alors même que l'ordre moral demanderait une juste réparation des désordres de ce monde, comment cette réparation serait-elle possible pour Spinoza? L'âme humaine, à ses yeux, c'est l'idée du corps humain. Lors donc que la mort brise les liens de la vie organique, il faut bien que l'âme partage la fortune du corps, et comme lui se déconcerte, étant composée comme lui. Nous retrouvons ici dans Spinoza la contradiction célèbre qu'on a tant reprochée à Aristote : l'un et l'autre philosophe font de l'âme l'idée, la forme du corps; et bien qu'ils entendent diversement cette formule, ils s'accordent du moins à unir l'âme et le corps par des nœuds si étroits que la séparation semble impossible. Et cependant tous deux nous assurent que la mort n'atteint pas l'homme tout entier, et que la meilleure partie de son être trouve au sein même de la mort le commencement d'une vie immortelle.

La contradiction paraît d'autant plus choquante dans Spinoza qu'il nie formellement, on sait avec quelle rude énergie, les idées

de mérite et de démérite, seule garantie vraiment solide de nos espérances d'une vie future. Otez en effet ces idées sublimes, quelle force reste-t-il à la raison pour nous assurer un avenir au delà du tombeau? S'appuiera-t-elle sur la nature de l'âme humaine, sur sa simplicité, son indivisibilité? Dira-t-elle que les composés seuls peuvent périr, n'étant pas de véritables substances, mais de purs phénomènes, et que l'annihilation d'un être, comme sa création, sont choses naturellement impossibles? Cela est solide et profond sans doute : mais mesurez la juste portée de ces principes, ils établissent parfaitement ce qu'on peut appeler l'immortalité métaphysique de l'âme humaine; mais sur son immortalité morale, ils ne nous apprennent rien. En d'autres termes, ces principes m'assurent que la substance, l'être de mon âme, ne sera point anéanti quand mon corps viendra à se dissoudre; mais que deviendra ma personne, ma conscience d'être moral, ma vie? Voilà ce qu'elles ne me disent pas, et voilà cependant ce que je veux savoir. Que m'importe que mon âme survive, si elle doit s'endormir pour toujours de ce lourd sommeil qui dès cette vie m'arrache par instants à moi-même? Encore, un sommeil passager, ce n'est que le repos; mais un sommeil éternel, c'est le néant. Qu'importe même que mon âme, renouvelée par la mort, passe à des destinées nouvelles? Si brillantes que l'imagination les rêve, dès que ma personne y doit être étrangère elles cessent de m'intéresser. Consultez le genre humain : l'immortalité dont il nourrit la sainte espérance, celle que l'âme religieuse demande à la divine bonté, celle qui relève le faible, l'opprimé, en jetant sur leur misère présente le reflet consolateur d'une meilleure destinée, c'est l'immortalité de la personne. L'immortalité métaphysique de l'âme est un problème à occuper les philosophes; le genre humain ne le connaît pas, et pour lui, mourir à la conscience, c'est mourir *tout* entier.

Ainsi donc, des deux routes qu'un philosophe peut suivre pour arriver à l'immortalité de l'âme, le fatalisme absolu de Spinoza lui fermait sans retour la route la plus directe et la plus sûre, celle des idées morales. Or il ne paraît pas que sa métaphysique fût capable de lui en ouvrir une autre. Spinoza n'est point sans doute matérialiste : on peut même dire qu'en un sens il a excédé le spiritualisme de Descartes : je veux dire quand il a nié la possibilité d'aucune action réelle, effective, de l'âme sur le corps ou du corps sur l'âme; mais, d'un autre côté, ses vues particulières sur la nature divine et sur le rapport de Dieu avec le monde le conduisirent à établir entre la pensée et l'étendue la plus étroite dépendance qui se puisse concevoir; à ce point qu'une âme et le corps qui lui correspond, ne sont au fond qu'une seule et même chose envisagée sous deux aspects différents. Qu'est-ce, par exemple, que l'âme humaine? C'est Dieu, en tant qu'affecté d'un mode déterminé de la pensée, se concevant lui-même en tant qu'affecté d'un mode déterminé de l'étendue; en d'autres termes, l'âme humaine est une suite d'idées, liées entre elles par une proportion constante qui représente partie par partie, terme par terme, une suite de modifications de l'étendue unies par une proportion analogue. Spinoza ne reconnaît donc dans l'âme humaine, pas plus que dans le corps humain, aucune unité véritable. L'individualité y est diffuse, c'est-à-dire n'y est pas. Or cette ombre d'individualité, comment résistera-t-elle à la mort? La mort détruit le corps, Spinoza en convient, sinon dans ses parties, au moins dans la proportion qui les enchaîne. Comment ne détruirait-elle pas l'âme de la même façon? La pensée n'existe pas sans son objet. Or l'âme n'est qu'une pensée, et son objet c'est le corps : l'âme ne peut donc survivre au corps. On dira que les idées dont elle se compose ne peuvent être détruites. Oui, sans doute, au même titre que les parties du corps humain. Mais

il est de toute évidence que, la proportion constante qui fait l'individualité de l'âme humaine étant fondée sur celle qui constitue l'individualité du corps humain, ces deux proportions, ces deux individualités doivent périr du même coup.

Examinez d'ailleurs les facultés de l'âme humaine, la mémoire, par exemple, condition nécessaire de l'individualité dans un être dont l'existence est successive. Spinoza la définit : un enchaînement d'idées qui exprime la nature des choses extérieures suivant l'ordre et l'enchaînement même des affections du corps humain [1]. La mémoire n'existe donc dans l'âme qu'autant que le corps existe. Or, sans la mémoire, où est l'identité personnelle?

Spinoza n'a point fermé les yeux sur toutes ces conséquences de sa théorie de l'âme humaine, et il n'a pas cherché à les éluder; tout au contraire, il les déduit lui-même avec sa rigueur et son intrépidité ordinaires. « Nous avons montré, dit-il, que cette puissance de l'âme par laquelle elle imagine les choses et se les rappelle, dépend de ce seul point, que l'âme enveloppe l'existence naturelle du corps. *Or il suit de tout cela que l'existence présente de l'âme et sa puissance d'imaginer sont détruites aussitôt que l'âme cesse d'affirmer l'existence présente du corps* [2]. »

Après des déclarations aussi expresses [3], ne semble-t-il pas qu'à considérer tour à tour et l'esprit général de la philosophie de Spinoza, et sa théorie particulière de l'âme humaine, et ses propres aveux, les lois de la logique, dont il a été presque toujours un si rigide observateur, le contraignaient de rejeter également l'immortalité métaphysique de l'âme et son immortalité mo-

[1] *De l'Ame*, Propos. XVIII et son Schol.

[2] *De l'Ame*, Schol. de la Propos. XI.

[3] *Voyez* aussi la Propos. XXI de l'*Ethique*, part. 5.

rale ? Or il les admet positivement l'une et l'autre. Il déclare en effet que l'âme humaine, sinon tout entière, au moins dans la meilleure partie d'elle-même, est de sa nature immortelle ; et que la vie future, loin d'exclure la personnalité, la suppose, puisque c'est une vie purifiée de toutes les misères de notre condition terrestre, une vie de liberté, d'amour et de bonheur.

Voici, si j'entends bien Spinoza, la preuve qu'il donne de l'immortalité de l'âme humaine [1] :

L'âme humaine est une idée, une idée de Dieu, l'idée du corps humain. Comme idée de Dieu, l'âme humaine est un mode éternel de l'entendement éternel de Dieu [2] ; à ce titre elle ne tombe point dans le temps, et son existence est immuable comme celle de son divin objet. Aussi n'aperçoit-elle pas les choses sous la forme de la durée, c'est-à-dire d'une manière successive et toujours incomplète, mais sous la forme de l'éternité, c'est-à-dire dans leur rapport immanent à la Substance. L'âme humaine, sous ce point de vue, est une intelligence pure, toute formée d'idées adéquates, tout active par conséquent et tout heureuse, en un mot toute à Dieu. Mais la nécessité absolue de la nature divine veut que toute âme à son tour fournisse dans le temps sa carrière, et partage les vicissitudes du corps qui lui est destiné. De la vie éternelle, elle tombe dans les ténèbres de la condition terrestre. Détachée en quelque sorte du sein de Dieu, la voilà exilée dans la nature. Désormais sujette à la loi du changement et du temps, elle n'aperçoit plus les choses que dans leur partie temporelle et changeante, et ne ressaisit qu'avec peine le lien éternel qui rattache à Dieu l'univers entier et soi-même. Elle le ressaisit pourtant ; et surmontant par un effort sublime le poids des chaînes corpo-

[1] Voyez *Ethique*, part. 5, Propos. XXIII et son Schol. — *Ibid.*, Schol. de la Propos. XXIX.

[2] *De la Liberté*, Schol. de la Propos. XL.

relles, elle retrouve par instants ce bien infini qu'elle a perdu, qu'elle regrette, qu'elle se sent destinée à retrouver un jour pour jamais.

L'âme humaine, en tant qu'elle enveloppe l'existence actuelle du corps humain, est donc périssable. Les sens, la mémoire, l'imagination, facultés passives, appropriées à une existence successive et changeante, périssent avec le corps, et emportent avec elles nos idées inadéquates, c'est-à-dire tout ce misérable cortége de nos passions, de nos préjugés et de nos erreurs; mais la raison subsiste : la raison qui dès cette vie temporelle nous fait percevoir les choses sous la forme de l'éternité; la raison, cette excellente partie de nous-mêmes qui, nous ramenant sans cesse à notre véritable objet, nous est à la fois un ressouvenir et un pressentiment de notre condition véritable.

Telle est la théorie toute platonicienne vers laquelle nous conduit Spinoza, toujours calme à travers les difficultés qui se pressent sur ses pas, comme un homme sûr de sa route et que rien ne peut empêcher d'atteindre son but.

Les objections, en effet, s'élèvent de toutes parts : comment est-il possible que l'âme humaine se dégage entièrement des liens du corps dans un système ou chaque mode de la pensée implique nécessairement un mode de l'étendue? Spinoza répond qu'il y a dans l'étendue divine un mode éternel qui correspond à ce mode éternel de la pensée, où est l'essence de l'âme humaine. Spinoza démontre même expressément que *tout ce que l'âme conçoit sous le caractère de l'éternité, elle le conçoit, non pas parce qu'elle conçoit en même temps l'existence présente et actuelle du corps, mais bien parce qu'elle conçoit l'existence du corps sous le caractère de l'éternité* [1].

[1] *De la Liberté*, Propos. XXIX.

Supposez cette difficulté résolue, Spinoza ne convient-il pas expressément que la mémoire périt avec le corps? Notre existence passée et notre existence future sont donc sans lien avec notre existence présente; pourquoi parler de notre existence passée, si nous n'en avons aucun souvenir? Comment concevoir une autre vie où le souvenir de notre vie actuelle ne nous accompagnera pas? Enfin l'idée même de la vie n'implique-t-elle pas la continuité de l'existence, et par conséquent la mémoire?

Spinoza répond que la mémoire n'a rien à voir avec la vie éternelle. La mémoire est le partage d'un être qui dure, qui se développe, qui est sujet à la naissance, au changement, à la mort; mais un être accompli en soi, où rien ne manque de ce qui convient à sa nature, se possédant toujours tout entier, ne vit pas dans le temps, mais dans l'éternité. Oui, sans doute, il est impossible que nous nous souvenions d'avoir existé avant le corps, puisque aucune trace de cette existence ne se peut rencontrer dans le corps, et que l'éternité ne peut se mesurer par le temps. « Et cependant, s'écrie Spinoza, nous sentons, nous éprouvons que nous sommes éternels [1]. »

Il dit ailleurs : « Si l'on examine l'opinion des hommes, on verra qu'ils ont conscience de l'éternité de leur âme, mais qu'ils confondent cette éternité avec la durée, et la conçoivent par l'imagination ou la mémoire, persuadés que tout cela subsiste après la mort [2]. »

Ce n'est là qu'un préjugé; toutes nos affections terrestres, tout ce qui prend naissance en notre âme, et se rapporte aux choses périssables, est destiné à périr; ce qui subsiste, c'est la partie éternelle de nous-mêmes, c'est-à-dire l'idée de Dieu et l'*amour intellectuel* qui en est inséparable.

[1] *De la Liberté,* Schol. de la Propos. XXIII.

[2] *Ibid.*, Schol. de la Propos. XXXIV.

Spinoza donne une théorie aussi élevée qu'originale de l'amour intellectuel. Cet amour est de sa nature non-seulement immortel, mais éternel comme son objet [1]. C'est une illusion de croire qu'il prenne naissance, dans les âmes faites pour l'éprouver. Ces âmes, avant de tomber de l'éternité dans le temps, si l'on peut se servir d'un pareil langage, aimaient Dieu et vivaient en lui; lors donc que le corps où l'ordre des choses les a unies pour un temps vient à se dissoudre, elles ne font que retrouver un bien qu'elles avaient perdu, ou plutôt que les ténèbres corporelles avaient un instant dérobé à leurs regards [2].

Si les âmes libres et épurées aiment Dieu de toute la force de leur être, Dieu leur rend amour pour amour. Cette pensée étonne dans Spinoza, mais il ne faut point se hâter de l'accuser d'inconséquence. Il démontre fort rigoureusement, selon les principes de sa doctrine, que Dieu est exempt de toute passion, et n'est sujet à aucune affection de joie ou de tristesse [3] : d'où il déduit fort bien que Dieu n'a pour personne ni haine ni amour [4]. Il va jusqu'à dire que celui qui aime Dieu ne peut désirer que Dieu l'aime à son tour [5]; « car ce serait, dit-il, désirer que Dieu ne fût pas Dieu, ce qui est impie et, qui plus est, impossible [6]. » Mais, dans tous ces passages, il s'agit de l'amour temporel, de cet amour tout humain, qui consiste dans l'accroissement de l'être, et qui suppose le désir et le besoin. Or l'amour intellectuel est une affection d'un tout autre ordre, puisqu'il consiste dans la possession éternelle et immuable de

[1] *De la Liberté*, Propos. XXIII et son Schol.

[2] *Ibid.*, Schol. de la Propos. XXXI.

[3] *Ibid.*, Propos. XVII.

[4] *Ibid.*, Coroll. de la Propos. XVII.

[5] *Ibid.*, Propos. XIX.

[6] Par la Propos. XVIII de l'*Ethique*, part. 5.

l'Être parfait. Dieu s'aime donc soi-même d'un amour intellectuel infini [1].

Spinoza devait aboutir à cette conséquence. De même en effet qu'il y a nécessairement en Dieu une idée de soi-même qui comprend tous ses attributs et tous les modes de ses attributs [2], il est nécessaire qu'il y ait en lui un amour de soi-même qui embrasse tous les développements de son être. L'amour que chaque homme a pour son propre être est donc une partie de l'amour infini que Dieu a pour soi, comme l'être même de l'homme est une partie de l'être infini de Dieu. C'est donc en nous que Dieu s'aime, comme c'est en lui que nous nous aimons. L'amour de Dieu pour les hommes et celui des hommes pour Dieu est donc un seul et même amour [3], et dans cet amour sublime l'âme et Dieu s'unissent et se pénètrent comme en un éternel embrassement.

C'est là la véritable béatitude, la véritable vie, la vie éternelle. Or comment se former quelque idée de cette vie éternelle, qui n'a aucun rapport avec la nôtre? « Cela est très-difficile, dit Spinoza, mais non pas impossible. » N'y a-t-il pas en nous un genre supérieur de connaissance? Et ne consiste-t-elle pas dans l'intuition immédiate du nécessaire, de l'absolu? Et cette intuition ne s'accomplit-elle pas sous la forme de l'éternité? N'est-elle pas absolument indépendante des sens, de l'imagination et de la mémoire, qui n'ont d'autre objet que le changement? Et l'âme ravie aux misères de la vie présente ne trouve-t-elle pas dans la contemplation de l'être parfait une joie sans mélange, une sérénité ineffable? Voilà un avant-goût de la félicité, de la pure lumière qui nous attendent dans la vie éternelle.

[1] *De la Liberté*, Propos. XXXVI et son Schol.

[2] *De la Liberté*, Propos. XXXV.

[3] *De Dieu*, Propos. XXX.

Du reste, il s'en faut que toutes les âmes soient appelées à en jouir avec la même plénitude; et Spinoza retrouve ici à sa façon, d'une manière ingénieuse, quoique très-incomplète, cette grande loi d'une justice rémunératrice et vengeresse, qui est une des croyances les plus saintes du genre humain. Ce qui subsiste après la mort, c'est la raison, ce sont les idées adéquates; tout le reste périt [1]. Les âmes que la raison gouverne, les âmes philosophiques, qui dès ce monde vivent en Dieu, sont donc à l'abri de la mort, ce qu'elle leur ôte n'étant d'aucun prix [2]. Mais ces âmes faibles et obscurcies, où la raison jette à peine quelques lueurs, ces âmes toutes composées en quelque sorte de vaines images et de passions, périssent presque tout entières; et la mort, au lieu d'être pour elles un simple accident, atteint jusqu'au fond de leur être. Spinoza tire de cette doctrine une conséquence qui serait très-belle, si d'avance, en niant le libre arbitre, il n'en eût diminué la portée : c'est qu'à mesure que nous rendons notre âme plus raisonnable et plus pure, nous augmentons nos droits à l'immortalité, et nous nous préparons une destinée plus heureuse et plus haute.

Il termine et résume toute cette théorie de l'immortalité de l'âme par ces fortes paroles : « Les principes que j'ai établis font voir clairement l'excellence du sage, et sa supériorité sur l'ignorant que l'aveugle passion conduit. Celui-ci, outre qu'il est agité en mille sens divers par les causes extérieures, et ne possède jamais la véritable paix de l'âme, vit dans l'oubli de soi-même, et de Dieu, et de toutes choses; et pour lui, cesser de pâtir, c'est cesser d'être. Au contraire, l'âme du sage peut à peine être troublée. Possédant, par une sorte de nécessité éternelle, la conscience de soi-même, et de Dieu et des choses, jamais il ne

[1] *De Dieu*, Schol. de la Propos. XL.

[2] *Ibid.*, Propos. XXXVIII et son Schol.

cesse d'être, et la véritable paix de l'âme, il la possède pour toujours. » (Dernières lignes de l'*Éthique*.)

X.

DE LA DESTINÉE DE L'HOMME DANS L'ORDRE RELIGIEUX ET DANS L'ORDRE POLITIQUE.

La religion, pour Spinoza, ne se distingue pas au fond de la morale ; et elle est tout entière dans ce précepte : Aimez vos semblables et Dieu.

La vie la plus raisonnable, en effet, est en même temps la plus religieuse : car, que nous prescrit la raison ? Elle nous prescrit avant tout de conserver et d'accroître notre être. Or notre être est dans la pensée ; et le principe de la pensée, c'est l'idée de Dieu. Il suit de là que la condition suprême de la vie raisonnable, c'est la connaissance de Dieu. Mais on ne peut connaître Dieu sans l'aimer. Connaître Dieu, en effet, c'est la perfection de la pensée humaine ; c'est son action la plus puissante ; c'est son développement le plus régulier, le plus riche, le plus complet. La connaissance de Dieu est donc nécessairement accompagnée de la joie la plus vive et la plus pure ; et Dieu, par conséquent, source inépuisable de cette joie sublime, doit être nécessairement pour notre âme l'objet d'un amour toujours renaissant et toujours satisfait. L'âme raisonnable, l'âme vraiment philosophique est donc essentiellement une âme religieuse, toute à Dieu par la connaissance et par l'amour, et qui trouve à la fois, dans ce divin commerce, la perfection et le bonheur.

Elle y trouve aussi l'amour de ses semblables. C'est en effet une loi de notre nature que nos affections s'augmentent quand

elles sont partagées [1], et par une suite nécessaire, que notre âme fasse effort pour que les autres âmes partagent ses sentiments d'amour [2]. Il résulte de là que *le bien que désire pour lui-même tout homme qui pratique la vertu, il le désirera également pour les autres hommes, et avec d'autant plus de force qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu* [3]. L'amour de Dieu est donc à la fois le principe de la morale, de la religion et de la société. Il tend à réunir tous les hommes en une seule famille, et à faire de toutes les âmes une seule âme par la communauté d'un seul amour [4].

Ainsi donc, celui qui s'aime soi-même d'un amour raisonnable, aime Dieu et ses semblables, et c'est en Dieu qu'il aime ses semblables et soi-même. Voilà la véritable loi divine, inséparable de la loi naturelle; fondement de toutes les institutions religieuses; original immortel dont les diverses religions ne sont que de changeantes et périssables copies [5].

Cette loi, suivant Spinoza, a quatre principaux caractères [6]: Premièrement, elle est seule vraiment universelle, étant seule fondée sur la nature même de l'homme, en tant qu'elle est réglée par la raison. En second lieu, elle se révèle et s'établit par elle-même, et n'a pas besoin de s'appuyer sur des récits historiques et des traditions. Troisièmement, elle ne nous demande pas de cérémonies, mais des œuvres. « Quant aux actions, dit Spinoza, qui ne sont bonnes que par le fait d'une institution qui nous les impose, ou en tant que symboles

[1] *Des Passions,* Propos. XXXI.
[2] *Ibid.,* Coroll. de la même Propos.
[3] *De l'Esclavage,* Propos. XXXVII.
[4] *Ethique,* Appendice de la quatrième partie, chap. XII et XV.
[5] *Traité théologico-politique,* chap. XII.
[6] *Ibid.,* chap. IV, pag. 119 et suiv.

de quelque bien réel, elles sont incapables de perfectionner notre entendement; ce ne sont que de vaines ombres qu'on ne peut mettre au rang des actions véritablement excellentes, de ces actions, filles de l'entendement, qui sont comme les fruits naturels d'une âme saine[1]. » Enfin, le quatrième caractère de la loi divine, c'est que le prix de l'avoir observée est renfermé en elle-même, puisque la félicité de l'homme comme sa règle, c'est de connaître et d'aimer Dieu d'une âme vraiment libre, d'un amour pur et durable; le châtiment de ceux qui violent cette loi, c'est la privation de ces biens, la servitude de la chair, et une âme toujours changeante et toujours troublée[2].

Que deviennent, avec de pareils principes, la Révélation proprement dite, les Prophéties, les Miracles, les Mystères, le Culte? Il est aisé de pressentir que rien de tout cela ne peut avoir aux yeux de Spinoza aucune valeur intrinsèque et absolue. Toutefois, ce serait se tromper complétement que de voir dans l'auteur du *Théologico-politique* un ennemi des institutions religieuses. Spinoza est aussi éloigné de la haine de la religion qu'il peut l'être de l'orthodoxie. Rationaliste exclusif, ce n'est point l'esprit de Descartes et de Malebranche qui anime sa philosophie des religions; mais c'est moins encore peut-être l'esprit de Voltaire. Spinoza respecte le sentiment religieux sous toutes les formes régulières qu'il a revêtues. Il croit qu'un culte est nécessaire au genre humain. Il a surtout pour le christianisme une vénération profonde, un tendre et sincère respect; mais il ne cache pas l'entreprise qu'il a conçue de faire à la théologie sa part, et en la restreignant aux choses de la vie pratique, de la séparer complétement de la philosophie.

[1] *Traité théologico-politique*, pag. 120.

[2] *Même traité*, même page.

Dès les premières pages du *Théologico-politique*, Spinoza s'attache à définir exactement la Révélation ou Prophétie, fondement de toutes les religions positives. Il combat avec force ce principe, que la Révélation ou Prophétie est par essence une connaissance divine. A ce compte, dit-il, la raison est donc aussi une révélation, une prophétie; car elle vient de Dieu, elle est une manifestation directe de sa Pensée dans l'âme des hommes. *C'est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde*[1]; — *et nous connaissons par elle que nous demeurons en Dieu, et que Dieu demeure en nous, parce qu'il nous a fait participer de son Esprit*[2]. Ce qui constitue cette connaissance particulière qu'on appelle proprement révélation, ce n'est donc pas sa divine origine; c'est qu'elle excède les limites de la connaissance naturelle, et ne peut avoir sa cause dans la nature humaine considérée en elle-même[3].

La question est de savoir si la révélation ainsi définie est possible; mais il est clair qu'elle ne peut l'être pour Spinoza. Le mot surnaturel n'a pas de sens dans sa doctrine; ce qui est hors de la nature est hors de l'être, et par conséquent ne peut se concevoir. Les révélateurs, les prophètes ont donc été des hommes comme les autres. Spinoza le déclare expressément : « Ce n'est point penser, dit-il, c'est rêver que de croire que les prophètes ont eu un corps humain et n'ont pas eu une âme humaine, et par conséquent que leur conscience et leurs sensations ont été d'une autre nature que les nôtres[4]. » Quel est donc le caractère qui distingue les prophètes? C'est qu'ils ont eu une puissance d'imagination extraordinaire[5]. « Nous

[1] Évangile de saint Jean, chap. I, vers. 9.
[2] Saint Jean, épître I, chap. IV, vers. 13.
[3] *Traité théologico-politique*, tome II, pag. 68.
[4] *Traité théologico-politique*, pag. 68.
[5] *Ibid.*, pag. 83.

pouvons donc dire sans scrupule que les prophètes n'ont connu ce que Dieu leur a révélé qu'au moyen de l'imagination, c'est-à-dire par l'intermédiaire de paroles ou d'images vraies ou fantastiques[1]. » Spinoza s'explique ainsi pourquoi les prophètes ont toujours perçu et enseigné toutes choses par images et paraboles, et exprimé corporellement les choses spirituelles, tout cela convenant à merveille à la nature de l'imagination. « Ne nous étonnons plus, dit-il, que Michée nous représente Dieu assis, que Daniel nous le peigne comme un vieillard couvert de blancs vêtements, Ézéchiel comme un feu ; enfin que les personnes qui entouraient le Christ aient vu le Saint-Esprit sous la forme d'une colombe, tandis qu'il apparut à Paul comme une grande flamme, et aux apôtres comme des langues de feu[2]. »

Les prophètes sont si peu des hommes d'un entendement supérieur, que souvent ils ne comprennent pas la révélation dont ils sont les organes. Spinoza cite les prophéties de Zacharie, qui furent tellement obscures, suivant son propre récit, qu'il ne put les comprendre sans une explication. « Et Daniel, ajoute ironiquement Spinoza[3], même avec une explication, fut incapable de comprendre les siennes. »

Spinoza s'efforce de prouver, par l'Écriture elle-même, que les prophètes sont avant tout des hommes de forte imagination. « Il est certain en effet, dit-il, que Salomon excellait entre les hommes par sa sagesse ; et il ne l'est pas qu'il ait eu le don de prophétie. Heman, Darda, Kalchol, étaient des hommes d'une profonde érudition, et cependant ils n'étaient pas prophètes ; au lieu que des hommes grossiers, sans lettres, et même des femmes, comme Hagar, la servante d'Abraham, jouirent du

[1] *Traité théologico-politique*, pag. 81.

[2] *Ibid.*, pag. 82 et suiv.

[3] *Ibid.*, pag. 89.

don de prophétie. Tout ceci est parfaitement d'accord avec l'expérience et la raison ; ce sont en effet les hommes qui ont l'imagination forte qui sont les moins propres aux fonctions de l'entendement pur, et, réciproquement, les hommes éminents par l'intelligence ont une puissance d'imagination plus tempérée, plus maîtresse d'elle-même, et ils ont soin de la tenir en bride, afin qu'elle ne se mêle pas avec les opérations de l'entendement [1].

Du reste Spinoza ne met pas en doute la parfaite sincérité des révélateurs et des prophètes. Personne n'est plus éloigné que lui d'expliquer, par les calculs de la politique ou par les supercheries de l'imposture, l'origine des religions. Quand il énumère les caractères qui distinguent les prophètes, il a soin de joindre à la force de l'imagination la pureté de l'âme et la piété [2].

Mais si les prophètes n'ont d'autre supériorité sur les autres hommes qu'une vertu plus haute et une puissance d'imaginer extraordinaire, il s'ensuit que toute nation a eu ses prophètes, également inspirés, également respectables. C'est la doctrine expresse de Spinoza. « Puisqu'il est bien établi, dit-il, que Dieu est également bon et miséricordieux pour tous les hommes, et que la mission des prophètes fut moins de donner à leur patrie des lois particulières que d'enseigner aux hommes la véritable vertu, il s'ensuit que toute nation a eu ses prophètes, et que le don de prophétie ne fut point propre à la nation juive [3]. » Spinoza cherche des preuves de son opinion dans la Bible elle-même : « Nous trouvons dans le vieux Testament que des hommes incirconcis, des gentils ont prophétisé : tels que Noah, Chanock, Abimélech, Billham, etc., et que des prophètes hé-

[1] *Traité théologico-politique*, pag. 83 et suiv.

[2] *Ibid.*, pag. 86. — Comp. *Ibid.*, pag. 92.

[3] *Traité théologico-politique*, pag. 107.

breux ont été envoyés par Dieu, non-seulement à ceux de leur nation, mais aussi à beaucoup de nations étrangères. Ainsi Ezéchiel a prophétisé à toutes les nations alors connues; Hobadias aux seuls Iduméens; et Jonas a été surtout le prophète des Ninivites[1]. »

Spinoza s'explique plus ouvertement encore dans ses *Lettres*. On le presse d'objections sur sa manière d'interpréter l'Écriture; on accuse ses principes de conduire à cette conséquence impie, que Mahomet fut un vrai prophète. Spinoza s'en défend d'abord, et traite même Mahomet d'imposteur, sous le prétexte visiblement peu sincère qu'il a nié la liberté humaine; mais bientôt la logique et la colère emportent Spinoza, et il s'écrie : « Est-ce que je suis tenu, je le demande, de montrer qu'un certain prophète est un faux prophète? C'était bien plutôt aux prophètes de montrer qu'ils l'étaient véritablement. — Dira-t-on que Mahomet, lui aussi, a enseigné la loi divine et donné des signes certains de sa divine mission, comme ont fait les autres prophètes : alors je ne vois pas quelle raison on aurait de lui refuser cette qualité[2]. » Puis il ajoute ces remarquables paroles : « Pour ce qui est des Turcs et des autres peuples étrangers au christianisme, je suis convaincu que, s'ils adorent Dieu par la pratique de la justice et l'amour du prochain, l'esprit du Christ est en eux et leur salut est assuré, quelques croyances qu'ils professent d'ailleurs sur Mahomet et ses oracles[3]. »

Il ne faudrait pas croire cependant que Spinoza ait mis Jésus-

[1] Voir le Chapitre III tout entier du *Traité théologico-politique*.

[2] *Lettre à Isaac Orobio*, tome II, pag. 398.

[3] Je rapprocherai de ces paroles de Spinoza un passage de sa lettre à Albert Burgh : « *Oui, je le répète avec Jean, c'est la justice et la charité qui sont le signe le plus certain, le signe unique de la vraie foi catholique; la justice et la charité, voilà les véritables fruits du Saint-Esprit. Partout où elles se rencontrent, là est le Christ, et le Christ ne put pas être là où elles ne sont plus.* »

Christ sur la même ligne que Mahomet, ni même qu'il n'ait admis aucune différence entre le Christ et les Prophètes de l'ancien Testament. Toutefois, sa véritable pensée sur ce point est aussi difficile à pénétrer qu'intéressante à connaître.

Spinoza s'exprime ainsi dans son chapitre sur la prophétie :

« Bien qu'il soit aisé de comprendre que Dieu se puisse communiquer immédiatement aux hommes, puisque sans aucun intermédiaire corporel il communique son essence à notre âme, il est vrai néanmoins qu'un homme, pour comprendre par la seule force de son âme des vérités qui ne sont point contenues dans les premiers principes de la connaissance humaine et n'en peuvent être déduites, devrait posséder une âme bien supérieure à la nôtre et bien plus excellente. Aussi je ne crois pas que personne ait jamais atteint ce degré éminent de perfection, hormis Jésus-Christ, à qui furent révélés immédiatement, sans paroles et sans visions, ces décrets de Dieu qui mènent l'homme au salut. Dieu se manifesta donc aux apôtres par l'âme de Jésus-Christ, comme il avait fait à Moïse par une voix aérienne; et c'est pourquoi l'on peut dire que la voix du Christ, comme celle qu'entendait Moïse, était la voix de Dieu. On peut dire aussi dans ce même sens que la sagesse de Dieu, j'entends une sagesse plus qu'humaine, s'est revêtue de notre nature dans la personne de Jésus-Christ, et que Jésus-Christ a été la voie du salut [1]. »

Voilà donc un premier caractère qui distingue Jésus-Christ d'avec les prophètes; c'est que Jésus-Christ n'était pas seulement l'organe de la révélation divine, mais la révélation divine elle-même. Ce que les Prophètes saisissaient par l'imagination et dans un signe matériel, Jésus-Christ le voyait en Dieu, il le comprenait.

[1] *Traité théologico-politique*, pag. 74.

Dans un autre passage, Spinoza revient sur ce premier caractère et il en ajoute un second :

« Je dis donc qu'il faut entendre de la sorte tous les prophètes qui ont prescrit des lois au nom de Dieu ; mais tout ceci n'est point applicable au Christ. Il faut admettre en effet que le Christ, bien qu'il paraisse, lui aussi, avoir prescrit des lois au nom de Dieu, comprenait les choses dans leur vérité d'une manière adéquate. Car le Christ a moins été un prophète que la bouche même de Dieu.... Ajoutez à cela que le Christ n'a pas été envoyé pour les seuls Hébreux, mais bien pour tout le genre humain ; d'où il suit qu'il ne lui suffisait pas d'accommoder ses pensées aux opinions des Juifs, il fallait les approprier aux opinions et aux principes qui sont communs à tout le genre humain, en d'autres termes, aux notions universelles et vraies [1]. »

Il semble donc que Jésus-Christ ait été, pour Spinoza, un révélateur véritable, un personnage surnaturel ; non moins pur, non moins saint que les prophètes, mais doué d'une intelligence plus qu'humaine, sinon divine.

Mais il faut prendre garde de se méprendre. C'est dans le *Traité Théologico-politique* que se trouve le portrait du Christ qu'on vient de rappeler ; or, l'objet de Spinoza dans ce traité n'est pas de dire sa propre pensée, mais d'interpréter celle de l'Écriture. Qu'on pèse bien ces paroles :

« Je dois avertir ici que je ne prétends ni soutenir ni rejeter les sentiments de certaines églises touchant Jésus-Christ ; car j'avoue franchement que je ne les comprends pas. Tout ce que j'ai soutenu jusqu'à ce moment, je l'ai tiré de l'Écriture elle-même [2]. »

C'est, je crois, dans les lettres de Spinoza à son ami Olden-

[1] *Traité théologico-politique*, pag. 123.

[2] *Ibid.*, pag. 74.

l'exemple d'une sainteté sans égale. Dans ce même sens, il ressuscite ses disciples d'entre les morts, en tant qu'ils suivent l'exemple de sa mort et de sa vie. Et je ne crois pas qu'il fût difficile d'expliquer toute la doctrine de l'Évangile à l'aide de ce système d'interprétation [1]. »

Peu importe du reste aux yeux de Spinoza qu'on entende les mystères de telle ou telle façon, pourvu qu'on les entende dans un sens pieux. La Religion n'est pas la Science. Ce qu'il faut à l'âme religieuse, ce ne sont point des notions spéculatives, mais des directions pratiques.

Spinoza ne veut voir en effet dans les Prophéties comme dans les Miracles, dans les Mystères, dans le Culte, en un mot dans toute l'économie des Religions positives, qu'un ensemble de moyens appropriés à l'enseignement et à la propagation de la vertu. Il pousse cette doctrine à une telle extrémité qu'il ose écrire ces singulières paroles : « Selon moi, les sublimes spéculations n'ont rien à voir avec l'Écriture, *et je déclare que je n'y ai jamais appris ni pu apprendre aucun des attributs de Dieu* [2]. »

Il n'y a qu'une chose dans l'Écriture, comme en toute révélation, c'est celle-ci : Aimez votre prochain. Spinoza traite fort durement ceux qui trouvent une métaphysique cachée et profonde dans les mystères du Christianisme. « Si vous demandez, dit-il, à ces personnes subtiles quels sont donc les mystères qu'elles trouvent dans l'Écriture, elles ne vous produiront que les fictions d'un Aristote, d'un Platon, ou de tout autre semblable auteur de systèmes : fictions qu'un idiot trouverait bien plutôt dans ses songes que le plus savant homme du monde dans l'Écriture [3]. »

[1] *Lettre à Oldenburg*, pag. 345.
[2] *Lettre à Blyenbergh*, tome II, pag. 381.
[3] *Traité théologico-politique*, pag. 345.

Spinoza se radoucit cependant sur ce point, et il avoue que l'Écriture contient quelques notions précises sur Dieu; mais elles tendent toutes à cet unique point, savoir : qu'il existe un Être suprême qui aime la justice et la charité, à qui tout le monde doit obéir pour être sauvé, et qu'il faut adorer par la pratique de la justice et de la charité envers le prochain. Spinoza s'attache à analyser rigoureusement ces notions toutes morales, et il les considère comme les seuls articles de foi de la Religion universelle :

1° Il y a un Dieu, c'est-à-dire, un Être suprême, souverainement juste et miséricordieux, modèle de la véritable vie ; car celui qui ne sait pas ou qui ne croit pas qu'il existe, ne peut lui obéir ni le reconnaître pour juge.

2° Ce Dieu est unique; car c'est une condition rigoureusement indispensable, de l'aveu de tout le monde, pour inspirer la suprême dévotion, l'admiration et l'amour envers Dieu; c'est en effet l'existence d'un être au-dessus de tous les autres qui excite la dévotion, l'admiration et l'amour.

3° Il est présent partout et tout lui est ouvert ; car, si l'on pensait que certaines choses lui sont cachées, ou si l'on ignorait qu'il voit tout, on douterait de la perfection de sa justice, qui dirige tout, on ignorerait sa justice elle-même.

4° Il a sur toutes choses un droit et une autorité suprêmes; il n'obéit jamais à une autorité étrangère, mais il agit toujours en vertu de son bon plaisir et de sa grâce singulière; car tous les hommes sont tenus absolument de lui obéir, et lui n'y est tenu envers personne.

5° Le culte de Dieu et l'obéissance qu'on lui doit ne consistent que dans la justice et la charité, c'est-à-dire dans l'amour du prochain.

l'exemple d'une sainteté sans égale. Dans ce même sens, il ressuscite ses disciples d'entre les morts, en tant qu'ils suivent l'exemple de sa mort et de sa vie. Et je ne crois pas qu'il fût difficile d'expliquer toute la doctrine de l'Évangile à l'aide de ce système d'interprétation [1]. »

Peu importe du reste aux yeux de Spinoza qu'on entende les mystères de telle ou telle façon, pourvu qu'on les entende dans un sens pieux. La Religion n'est pas la Science. Ce qu'il faut à l'âme religieuse, ce ne sont point des notions spéculatives, mais des directions pratiques.

Spinoza ne veut voir en effet dans les Prophéties comme dans les Miracles, dans les Mystères, dans le Culte, en un mot dans toute l'économie des Religions positives, qu'un ensemble de moyens appropriés à l'enseignement et à la propagation de la vertu. Il pousse cette doctrine à une telle extrémité qu'il ose écrire ces singulières paroles : « Selon moi, les sublimes spéculations n'ont rien à voir avec l'Écriture, *et je déclare que je n'y ai jamais appris ni pu apprendre aucun des attributs de Dieu* [2]. »

Il n'y a qu'une chose dans l'Écriture, comme en toute révélation, c'est celle-ci : Aimez votre prochain. Spinoza traite fort durement ceux qui trouvent une métaphysique cachée et profonde dans les mystères du Christianisme. « Si vous demandez, dit-il, à ces personnes subtiles quels sont donc les mystères qu'elles trouvent dans l'Écriture, elles ne vous produiront que les fictions d'un Aristote, d'un Platon, ou de tout autre semblable auteur de systèmes : fictions qu'un idiot trouverait bien plutôt dans ses songes que le plus savant homme du monde dans l'Écriture [3]. »

[1] *Lettre à Oldenburg*, pag. 345.
[2] *Lettre à Blyenbergh*, tome II, pag. 381.
[3] *Traité théologico-politique*, pag. 345.

sphère qui lui est propre, la sphère de la pratique et des mœurs. Bien loin que la religion doive dominer l'État, c'est l'État qui doit régler et surveiller la religion.

Spinoza est amené ici à rechercher l'origine de l'État. Suivant lui, dans l'ordre de la nature le droit de chacun est identique à sa puissance et se mesure strictement sur elle. « En effet, il est certain que la nature, considérée d'un point de vue général, a un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance, c'est-à-dire que le droit de la nature s'étend jusqu'où s'étend sa puissance. La puissance de la nature, en effet, c'est la puissance même de Dieu, qui possède un droit souverain sur toutes choses ; mais, comme la puissance universelle de toute la nature n'est autre chose que la puissance de tous les individus réunis, il en résulte que chaque individu a un droit sur tout ce qu'il peut embrasser [1].

Ainsi, avant l'établissement de l'État, il n'y a ni juste ni injuste, ni bien ni mal. « Les poissons, dit Spinoza, sont naturellement faits pour nager, les plus grands d'entre eux sont faits pour manger les petits ; et, conséquemment, en vertu du droit naturel, tous les poissons jouissent de l'eau, et les plus grands mangent les petits. »

Voilà l'image de l'état de nature. Or, cet état ne peut longtemps subsister ; car il n'est personne qui ne désire vivre en sécurité et à l'abri de la crainte : or cette situation est impossible tant que chacun peut faire tout à son gré, et qu'il n'accorde pas plus d'empire à la raison qu'à la haine et à la colère ; car chacun vit avec anxiété au sein des inimitiés, des haines, des ruses et des fureurs de ses semblables, et fait tous ses efforts pour les éviter. Que si nous remarquons ensuite que les hom-

[1] *Traité théologico-politique*, pag. 269.

mes privés de secours mutuels et ne cultivant pas la raison mènent nécesairement une vie malheureuse, nous verrons clairement que, pour mener une vie heureuse et pleine de sécurité, les hommes ont dû s'entendre mutuellement et faire en sorte de posséder en commun ce droit primitif sur toutes choses, que chacun avait reçu de la nature ; ils ont dû renoncer à suivre la violence de leurs appétits individuels et se conformer de préférence à la volonté et au pouvoir de tous les hommes réunis [1].

La Société, suivant Spinoza, est donc le résultat d'un pacte. Or, aucun pacte n'a de valeur qu'en raison de son utilité ; si l'utilité disparaît, le pacte s'évanouit avec elle et perd toute son autorité. Il y a donc de la folie à prétendre enchaîner à tout jamais quelqu'un à sa parole, à moins qu'on ne fasse en sorte que la rupture du pacte occasionne, pour le violateur de ses serments, plus de dommage que de profit ; c'est là ce qui doit arriver particulièrement dans la formation d'un État [2].

Ce moyen de conserver le pacte social, c'est l'autorité absolue du souverain maintenue par la force et par les supplices [3].

Le but de Spinoza, en établissant cette théorie du Despotisme, c'est surtout de prouver que le droit du souverain comprend l'administration des choses religieuses. Il ne faut pas voir en lui un ennemi systématique de la liberté. Entre toutes les formes de gouvernement, c'est la démocratie qu'il croit la meilleure, la mieux appropriée à la nature humaine, celle qui offre le plus de garanties de stabilité [4]. Et, bien qu'il accorde au souverain un droit absolu sur toutes choses, il y met pourtant une limite. Il soutient qu'il est impossible qu'un homme cède absolument tous ses droits au souverain ; par exemple, qu'il abdique sa pensée et la

[1] *Traité théologico-politique*, pag. 271.
[2] *Même traité*, pag 273.
[3] *Même traité*, même page.
[4] *Tractatus politicus*, cap. XI.

soumette absolument à celle d'autrui. Personne ne peut faire ainsi l'abandon de ses droits naturels et de la faculté qui est en lui de raisonner librement et de juger librement des choses; personne n'y peut être contraint.

« Il est bien vrai, dit Spinoza, que le gouvernement peut, à bon droit, considérer comme ennemis ceux qui ne partagent pas sans restriction ses sentiments; mais nous n'en sommes plus à discuter les droits du gouvernement, nous cherchons maintenant à déterminer ce qu'il y a de plus utile. »

Spinoza soutient donc que sa doctrine morale et politique diffère de celle de Hobbes par deux endroits essentiels [1] : premièrement parce qu'elle conserve toujours le droit naturel dans son intégrité; et en second lieu, parce qu'elle n'accorde à l'État qu'un droit proportionné à sa puissance. De là, dit-il, des garanties de liberté que le système de Hobbes n'admet pas. Il est aisé de voir que ces garanties sont tout illusoires. Écoutons Spinoza :

« J'accorde bien que l'État a le droit de gouverner avec la plus excessive violence, et d'envoyer, pour les causes les plus légères, les citoyens à la mort; mais tout le monde niera qu'un gouvernement qui prend conseil de la raison puisse accomplir de pareils actes [2]. Il y a plus : comme le souverain ne saurait prendre ces mesures violentes sans mettre l'État tout entier dans le plus grand péril, nous pouvons lui refuser la puissance absolue, et conséquemment le droit absolu de faire ces choses et autres semblables; car nous avons montré que les droits du souverain se mesurent sur sa puissance. »

Singulière politique que celle de Spinoza! Mes droits, ma vie sont dans les mains du souverain; et la garantie de mes droits et de ma vie est dans l'impuissance présumée du souverain à me

[1] *Lettre L.* — Comp. *Notes marginales*, tome II, pag. 349.

[2] *Traité théologico-politique*, pag. 329.

les ôter. « On ne voit que fort rarement les souverains, dit quelque part Spinoza avec une étonnante naïveté, donner des ordres absurdes. Car il leur importe surtout, dans leur intérêt à venir et pour garder le pouvoir, de veiller au bien public et de ne se diriger dans leur gouvernement que par les conseils de la raison[1]. »

La politique de Spinoza renferme donc la même contradiction que sa morale. Sa morale montre parfaitement quel est l'idéal de la meilleure vie, mais elle ôte à l'homme tous les moyens d'y parvenir : de même, sa politique contient l'idée d'un gouvernement libre et excellent; mais dans un gouvernement despotique, elle légitime les derniers excès de la tyrannie et dit aux sujets de courber la tête.

Voici les dernières conclusions de Spinoza :

« Nous avons montré, dit-il, 1° qu'il est impossible de ravir aux hommes la liberté de dire ce qu'ils pensent; 2° que, sans porter atteinte au droit et à l'autorité des souverains, cette liberté peut être accordée à chaque citoyen, pourvu qu'il n'en profite pas pour introduire quelque innovation dans l'État ou pour commettre quelque action contraire aux lois établies; 3° que chacun peut jouir de cette même liberté sans troubler la tranquillité de l'État et sans qu'il en résulte d'inconvénients dont la répression ne soit facile; 4° que chacun en peut jouir sans porter atteinte à la piété; 5° que les lois qui concernent les choses de pure spéculation sont parfaitement inutiles; 6° enfin, nous avons montré que non-seulement cette liberté peut se concilier avec la tranquillité de l'État, avec la piété, avec les droits du souverain, mais encore qu'elle est nécessaire à la conservation de tous ces grands objets. Là en effet où l'on

[1] *Traité théologico-politique*, pag. 275.

s'efforce de la ravir aux hommes, là où l'on fait le procès aux opinions dissidentes, et non aux individus, qui seuls peuvent faillir, là ce sont les honnêtes gens dont le supplice est donné en exemple; et ces supplices sont considérés comme de vrais martyres, qui enflamment la colère des gens de bien et excitent en eux des sentiments de pitié, sinon de vengeance, au lieu de porter la frayeur dans leur âme. Alors les saines pratiques et la bonne foi se corrompent, la flatterie et la perfidie sont encouragées, les ennemis des victimes triomphent en voyant le pouvoir faire de telles concessions à leur fureur, et par là se constituer sectateur de la doctrine dont ils se donnent pour interprètes. Qu'arrive-t-il enfin? que ces hommes usurpent toute autorité, et ne rougissent point de se déclarer immédiatement élus par Dieu, de proclamer divins leurs décrets, et simplement humains ceux qui émanent du gouvernement; afin de les soumettre aux décrets divins, c'est-à-dire à leurs propres décrets. Or qui ne sait combien cet excès est contraire au bien de l'État? C'est pourquoi je conclus, comme je l'ai déjà fait au chap. XVIII, qu'il n'y a rien de plus sûr pour l'État que de renfermer la religion et la piété tout entière dans l'exercice de la charité et de l'équité, de restreindre l'autorité du souverain, aussi bien en ce qui concerne les choses sacrées que les choses profanes, aux actes seuls, et de permettre du reste à à chacun de penser librement et d'exprimer librement sa pensée.

» Ici se termine l'exposition de la doctrine que j'avais résolu d'établir dans ce traité. Il ne me reste plus qu'à déclarer que je n'ai rien écrit dans ce livre que je ne soumette de grand cœur à l'examen des souverains de ma patrie. S'ils jugent que quelqu'une de mes paroles soit contraire aux lois de mon pays et au bien public, je la désavoue. Je sais que je suis homme, et que j'ai pu me tromper; mais j'ose dire que j'ai fait tous mes

efforts pour ne me tromper point et pour conformer avant tout mes écrits aux lois de ma patrie, à la piété et aux bonnes mœurs. »

Dans ce vaste développement de spéculations et d'idées dont nous venons de toucher le terme, et où se font partout reconnaître, au milieu même des erreurs les plus déplorables, la vigueur et l'originalité d'une intelligence du premier ordre, ce qui frappe avant tout, c'est l'extrême simplicité des principes sur lesquels repose toute la doctrine. La forme en est sans doute peu attrayante ; l'appareil de la déduction y est laborieux et compliqué ; et il faut même ajouter que sur un certain nombre de points particuliers, l'interprétation du système présente les plus grandes difficultés, par suite de cette obscurité nécessaire que l'erreur amène toujours avec soi. Mais à prendre le spinozisme dans son ensemble, il est impossible de rien concevoir de plus uni, de plus régulier, de plus lumineux.

Et toutefois, jamais système n'a été caractérisé d'une façon plus diverse : c'est l'athéisme absolu pour les uns ; c'est pour les autres le théisme dans son excès. Ceux-ci font de Spinoza un contemplatif, un mystique ; ceux-là, un matérialiste de la famille d'Épicure, un impie, un libertin. Quelques-uns même, dans l'emportement de la passion, attribuent au système de Spinoza des caractères contradictoires, et veulent qu'il soit tout à la fois panthéiste et athée.

Si je ne me trompe, dans ce choc d'assertions opposées, dans ce mélange confus d'accusations qui s'entre-détruisent, il y a plus de querelles de mots que de questions sérieuses. On répète depuis deux siècles que Spinoza est un athée. Que veut-on dire ? Que le Dieu de Spinoza n'est pas le Dieu du Christianisme ? on a raison ; mais tout le monde en tombe d'accord,

Spinoza tout le premier : « *Je ne vous cacherai pas,* dit-il, *que j'ai dans l'âme une idée de Dieu et de la Nature fort différente de celle des nouveaux Chrétiens* [1]. » Veut-on dire que le Dieu de Spinoza n'est point un Dieu-Providence, un Dieu Créateur ? on a raison encore ; mais enfin, si dangereuses, si téméraires que puissent être de pareilles doctrines, tout ce qu'on en peut conclure c'est que Spinoza s'est trompé sur la nature de Dieu. Est-ce à dire qu'il ait nié Dieu ? Raisonner ainsi, c'est tout confondre, les mots et les idées. Autre chose est de nier Dieu, autre chose est de se tromper, même en un point capital, sur la nature de Dieu. Si l'on ne veut pas faire cette distinction, je demande quel philosophe au monde sera à l'abri de l'accusation d'athéisme ? Est-ce Aristote, est-ce le divin Platon lui-même ; est-ce Malebranche, ou Newton, ou Kant, les plus religieux des hommes, dont on pourra dire qu'ils furent absolument exempts d'erreur sur la nature de Dieu et sur ses rapports avec l'Univers ? Voilà l'étrange cortége d'athées où l'on place Spinoza. Et quel est l'Arbitre suprême qui pèse de la sorte les sentiments des hommes pour séparer les athées des vrais croyants ? Est-ce la Religion ? Est-ce la Philosophie ? Mais toute grande religion comme toute grande philosophie se distingue et se sépare de toutes les autres par l'idée qu'elle donne aux hommes de la Divinité. Tout homme sera donc athée à mes yeux, s'il n'est pas de ma communion, ou s'il n'appartient pas à mon école.

Tout ceci n'est pas sérieux. L'athéisme, c'est la négation de l'Infini. Toute âme capable de s'élever au-dessus des choses qui

[1] *Lettre à Oldenburg*, tome II, pag. 339. — On voit que Spinoza admettait un Christianisme primitif, celui des Apôtres, dont le christianisme des temps postérieurs n'était à ses yeux qu'une corruption. Aussi, il ajoute : « *Je crois en effet que Dieu est la cause immanente de toutes choses et non la cause transitoire. Je le déclare avec Paul : Nous sommes en Dieu, et nous nous mouvons en Dieu.* »

passent, de reconnaître et d'adorer en esprit et en vérité, sous les voiles dont ce monde le couvre, l'Invisible et l'Infini, connaît Dieu et croit en lui.

Cette question, controversée avec tant de confusion, de passion et de bruit, Spinoza est-il athée ? revient donc à celle-ci : Spinoza admet-il l'Infini ? Ainsi posée, elle se résout d'elle-même et le doute devient ridicule.

Du reste, Spinoza est aussi éloigné du mysticisme proprement dit que de l'athéisme. Rationaliste absolu, le plus convaincu, le plus exclusif qui ait jamais été, il ne connaît d'autre route pour la science que celle du raisonnement, d'autres instruments que le syllogisme et l'analyse, d'autre lumière que l'évidence rationnelle.

On ne peut s'arrêter long-temps à prouver que le système de Spinoza n'est point matérialiste. Le matérialisme consiste à nier la distinction de l'âme et du corps, et en général à n'admettre d'autre réalité que celle de l'univers corporel. Or, quel philosophe a séparé l'âme et le corps d'une façon plus radicale et plus profonde que Spinoza ? La Pensée et l'Étendue sont deux espèces de réalités si différentes à ses yeux que toute action de l'une sur l'autre est inconcevable. Même en Dieu, où tout s'unit, l'Étendue et la Pensée coexistent sans se confondre. Qu'est-ce maintenant que l'univers corporel dans l'ample sein de la Nature naturée ? Cet univers est infini sans doute ; mais à côté de lui se développent l'univers infini des âmes et une infinité d'autres univers infinis au sein desquels le monde corporel est comme un point. Or, cette infinité d'univers infinis qui composent la Nature naturée est loin d'épuiser l'existence. Son existence à elle-même n'est qu'empruntée, et il y a au-dessus cet inépuisable fonds où elle s'alimente, cette Nature naturante, qui n'est en soi ni corporelle ni spirituelle, et d'où n'émanent que par des intermédiaires multipliés, les âmes et les corps. En vé-

rité, n'est-ce pas se moquer que de confondre sous le même nom un tel système et celui d'Épicure et de Gassendi?

On raisonne de la sorte : Spinoza est panthéiste; donc il est matérialiste et athée. Mais pour raisonner juste, il faudrait tirer la conclusion contraire et dire : Puisque Spinoza est panthéiste, il n'est donc pas matérialiste et athée. Car enfin, en quoi fait-on consister le panthéisme? Est-ce dans la négation de l'infini? mais alors Spinoza cesse d'être panthéiste, à moins qu'on ne persiste à identifier Épicure et Spinoza. Le panthéisme n'étant pas non plus apparemment la négation du Fini, il faut donc dire que c'est un système où le Fini est considéré comme un développement nécessaire de l'Infini, comme un simple mode dont l'Infini est la substance. Mais alors, le panthéisme reconnaît donc bien l'existence de l'Infini, de l'Invisible, de l'Incorporel, puisqu'il y voit le fonds commun et la substance de tous les êtres. Étrange athéisme, singulier matérialisme que celui-là!

Mais qu'importent après tout ces qualifications de matérialiste, de panthéiste, d'athée, presque toujours équivoques et arbitraires? Qu'on donne au système de Spinoza les noms qu'on voudra, pourvu qu'on l'entende et qu'on le discute. Au fond, il n'y a que deux questions vraiment grandes et sérieuses à se proposer sur le spinozisme; et si l'on en veut donner une solide et durable réfutation, c'est là qu'il faut l'aller chercher. En attendant que nous essayions, pour notre faible part, de répandre quelque lumière sur ces deux problèmes, nous les proposons ici aux méditations des penseurs :

I. Spinoza, et c'est le trait distinctif de son panthéisme, se représente la Nature comme une double série d'existences distinctes qui se développent sur deux lignes parallèles, dans une correspondance et à la fois dans une indépendance parfaites. Cette manière de concevoir la Nature est-elle légitime? Est-il vrai qu'elle contienne deux systèmes d'êtres, absolument séparés

les uns des autres, absolument destitués d'action les uns sur les autres ? Mais surtout, n'est-ce point une erreur capitale d'égaler la Pensée et l'Étendue, et de donner aux Ames et aux Corps une réalité du même degré, une même perfection ?

II. Au-dessus de cette doctrine, exclusivement propre à Spinoza, que la Pensée et l'Étendue sont deux émanations distinctes et parallèles de la Substance, si l'on remonte jusqu'à la racine même du panthéisme, elle est dans la conception de l'unité parfaite de l'existence : un Dieu étroitement uni à la Nature et qui toutefois ne tombe point dans les imperfections de l'individualité : à la fois vivant et absolu ; une Nature fortement rattachée à Dieu, mais qui trouve une éternelle raison d'existence dans l'éternelle fécondité de son principe. Est-ce là une conception vraiment solide et raisonnable ? Un Dieu sans conscience et sans personnalité est-il un Dieu parfait, un Dieu adorable, le vrai Dieu ? Et l'unité radicale de l'existence, la consubstantialité de Dieu et de l'Univers, se peut-elle concilier avec l'individualité des êtres finis, avec la liberté des êtres moraux ?

ÉMILE SAISSET.

9 Mai 1843.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

DES OEUVRES DE SPINOZA.

J'ai placé dans ce volume même, en tête de la traduction du *Traité théologico-politique*, et au commencement du second volume, qui contient l'*Éthique*, le *Traité de la réforme de l'entendement* et les *Lettres*, des notices particulières où j'ai tâché de réunir tous les renseignements bibliographiques de quelque intérêt qui se rapportent aux divers ouvrages que je viens de nommer. Mais ces ouvrages, bien qu'ils contiennent Spinoza tout entier, ne sont pas les seuls qu'il ait composés. Il est donc nécessaire de donner ici une liste complète des travaux de ce philosophe, en y joignant les indications bibliographiques convenables.

I. Le premier ouvrage de Spinoza est celui qui fut publié sous ce titre : *Renati Descartes principiorum philosophiæ pars I et II, more geometrico demonstratæ, per Benedictum de Spinoza, Amstelodamensem. — Accesserunt ejusdem Cogitata metaphysica, quibus difficiliores, quæ tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt, quæstiones breviter explicantur.* — Amstelodami, apud Johannem Riewerts, 1663.

Cet ouvrage est un résumé très-bien fait de la philosophie de Descartes. Spinoza l'avait dicté en partie à un jeune homme dont il soignait l'éducation philosophique. Ses amis le pressèrent d'achever ce travail et de le publier. L'ouvrage parut, avec une préface de Louis Meyer où le lecteur est expressément averti que Spinoza ne lui donne pas sa propre pensée, mais celle d'autrui *.

* Voyez particulièrement le Scholie de la Propos. XV, part. 1, et dans les *Cogitata*, le chap. XII, part. 2. — Un passage plus remarquable encore est celui-ci ; après avoir défini la substance en général, puis la substance pensante et la substance étendue, selon les sentiments de Descartes, Spinoza ajoute ces lignes significatives : « *An vero una et eadem substantia sit, quæ vocatur mens, et corpus, an duæ diversæ, postea erit inquirendum.* »

II. Le *Traité théologico-politique* est donc véritablement le premier ouvrage original de Spinoza. Voyez notre notice bibliographique, p. 53 du présent volume.

III. L'orage excité en Europe par la publication du *Theologico-politicus* dégoûta Spinoza de plus rien donner au public. Ce ne fut donc qu'à sa mort que parurent l'*Ethique*, le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, le *Traité politique*, les *Lettres* et la *Grammaire hébraïque*. Sur ces *Opera posthuma*, voyez notre avertissement du second volume.

IV. Reste à indiquer quelques opuscules perdus ou inédits de Spinoza, savoir :

1° *Traité de l'Iris ou de l'arc-en-ciel.*

2° Une traduction hollandaise du *Pentateuque*. — Spinoza lui-même jeta ces deux ouvrages au feu.

3° *Apologia para justificar se de su abdication de la synanoga*. 1757. Spinoza composa ce petit mémoire justificatif à l'époque de son excommunication. Le savant de Murr l'a vainement demandé aux chefs de la nouvelle synagogue. Il paraît qne le fond de cet ouvrage a été repris par Spinoza et répandu dans le *Traité théologico-politique*.

4° Suivant Mylius (*Bibliotheca anonymorum*, p. 94), le manuscrit de l'*Ethique* contient un chapitre inédit *de Diabolo*.

5° Je signalerai enfin une lettre inédite de Spinoza que possède M. Cousin, et sur laquelle il a bien voulu me laisser jeter les yeux.

Il y a deux éditions complètes de Spinoza :

Celle de Paulus, en deux volumes, publiée à Iéna en 1803; et celle de Gfrærer, en un seul volume, dans le *Corpus philosophorum*, t. III. Stuttgard, 1830.

Je donne ici la *Vie de Spinoza* par Colerus, à laquelle j'ai ajouté en note, à l'exemple de Paulus et de Gfrærer, quelques passages

extraits de Boulainvilliers, qui lui-même avait copié une seconde *Vie de Spinoza*, par Lucas, dont je dirai tout à l'heure un mot.

Colerus avait d'abord écrit cette vie en langue hollandaise, et l'avait publiée à Amsterdam, 1706 : *Cum sermone ecclesiastico a se habito de resurrectione Jesu non allegorice cum Spinoza interpretanda.*

Elle parut ensuite en français sous ce titre :

« *La vie de B. de Spinoza,* tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement, par Jean Colerus, ministre de l'église luthérienne de La Haye. A La Haye, chez T. Johnson, marchand libraire dans le Poote. MDCCVI. » 181 pp. in-8°.

Outre la *Vie de Spinoza* par Colerus, il en existe une autre qu'on peut attribuer avec certitude au médecin Lucas de La Haye.

Elle parut d'abord à Amsterdam, chez Henri de Sauzet, 1719, in-8°, dans les *Nouvelles littéraires*, t. x, p. 40-74.

La même année on la publia en y ajoutant un morceau intitulé : L'*Esprit de Spinoza*, le tout sous ce titre : *La Vie et l'Esprit de M. Benoît de Spinoza*, MDCCXIX, et avec cette épigraphe :

Si, faute d'un pinceau fidelle,
Du fameux Spinoza l'on n'a pas peint les traits,
Sa sagesse étant immortelle,
Ses écrits ne mourront jamais.

L'ouvrage entier avait 208 pages in-8°. On en tira très-peu d'exemplaires, qu'on vendit très-cher et partant en très-petit nombre. Le libraire qui les vendit, Charles Le Vier, ordonna à sa mort qu'on brûlât tout ce qui en restait; ce qui fut fait, mais seulement pour la partie de l'ouvrage relative à l'*Esprit de Spinoza*. La *Vie* fut conservée et publiée, par un libraire qui s'en accommoda, sous ce titre :

La Vie de Spinoza, par un de ses disciples, nouvelle édition non tronquée, augmentée de quelques notes et du catalogue de ses écrits, par un autre de ses disciples. A Hambourg, chez Henri Kunraht. MDCCXXXV.

C'est une copie manuscrite de cette *Vie de Spinoza* qui a servi à l'éditeur de l'ouvrage intitulé : *Réfutation des erreurs de Spinoza*, par Fénelon, Lami, etc.

De l'ouvrage primitif, *Vie et esprit de Spinoza*, on a extrait aussi sous ce titre : *Traité des trois imposteurs*, presque tout ce qui est compris dans la seconde partie, *Esprit de Spinoza*, mais avec des altérations très-graves.

LA VIE

DE BENOIT DE SPINOZA

PAR COLERUS.

Spinoza, ce philosophe dont le nom fait tant de bruit dans le monde, était juif d'origine. Ses parents, peu de temps après sa naissance, le nommèrent Baruch. Mais ayant dans la suite abandonné le judaïsme, il changea lui-même son nom, et se donna celui de Benoît dans ses écrits et dans les lettres qu'il signa. Il naquit à Amsterdam, le 24 novembre, en l'année 1632. Ce qu'on dit ordinairement, et qu'on a même écrit, qu'il était pauvre et de basse extraction, n'est pas véritable; ses parents, juifs portugais, honnêtes gens et à leur aise, étaient marchands à Amsterdam, où ils demeuraient sur le Burgwal, dans une assez belle maison, près de la vieille synagogue portugaise. Ses manières d'ailleurs civiles et honnêtes, ses proches et alliés, gens accommodés, et les biens laissés par ses père et mère, font foi que sa race, aussi bien que son éducation, étaient au-dessus du commun. Samuel Carceris, juif portugais, épousa la plus jeune de ses deux sœurs. L'aînée s'appelait Rebecca, et la cadette Miriam de Spinoza, dont le fils, Daniel Carceris, neveu de Benoît de Spinoza, se porta pour l'un de ses héritiers après sa mort, ce qui paraît par un acte passé devant le notaire Libertus Loef, le 30 mars 1677, en forme de procuration adressée à Henri Van der Spyck, chez qui Spinoza logeait lors de son décès.

SES PREMIÈRES ÉTUDES.

Spinoza[1] fit voir dès son enfance, et encore mieux ensuite dans sa jeunesse, que la nature ne lui avait pas été ingrate. On reconnut aisément qu'il avait l'imagination vive, et l'esprit extrêmement prompt et pénétrant.

1. On lit dans Boullainv., p. 3 (*Réfutation des erreurs de Spinoza*, etc.) : « Spinoza fit voir dès son enfance, et encore mieux dans sa jeunesse, combien il avait été favorisé de la nature. On reconnut aisément qu'il avait l'imagination vive et l'esprit extrêmement pénétrant. On résolut de lui faire apprendre les lettres hébraïques. Cette sorte d'étude, qui est toute la science des juifs, n'était pas capable de remplir un esprit aussi brillant que le sien. Il n'avait pas quinze ans qu'il formait des difficultés que les plus habiles d'entre les juifs avaient de la peine à résoudre ; et quoiqu'une jeunesse si grande ne soit guère l'âge de discernement, il en avait assez pour s'apercevoir que ses doutes embarrassaient le maître ; mais de peur de l'irriter, il feignait d'être fort satisfait de ses réponses, se contentant de les écrire pour s'en servir en temps et lieu.

» Comme il ne lisait que la Bible, il se rendit bientôt capable de n'avoir plus besoin d'interprète ; il faisait des réflexions si savantes, que les rabbins n'y répondaient qu'à la manière des ignorants qui, se voyant à bout, imputent à ceux qui les pressent d'avoir des sentiments peu conformes à la religion. Un procédé si bizarre lui fit comprendre qu'il était inutile de s'informer de la vérité, le peuple parmi lequel il vivait ne la connaissant pas. D'ailleurs, en croire aveuglément les livres de sa nation, c'est, disait-il, trop aimer les vieilles erreurs. Il se résolut donc de ne plus consulter que lui-même, mais de n'épargner aucun soin pour en faire la découverte. Il fallait avoir l'esprit vaste et d'une force extraordinaire pour former au-dessous de vingt ans un projet de cette importance. En effet, il fit bientôt voir jusqu'où son esprit et ses réflexions pouvaient aller ; car commençant tout de nouveau à lire l'Écriture, il se fit jour au travers des nuages derrière lesquels on lui avait dit que la vérité était cachée.

» Après l'examen de la Bible, il lut et relut le Talmud avec la même exactitude ; et comme il était versé dans l'intelligence de l'hébreu, il n'y trouvait rien de difficile, ni rien aussi qui le satisfît ; mais il était si judicieux, qu'il laissa reposer ses premières pensées avant que de les approuver. Cependant Morteira, homme célèbre entre les juifs, et le moins ignorant de tous les rabbins de son temps, admirait la conduite et le génie de son disciple ; il ne pouvait comprendre qu'un jeune homme fût si modeste avec tant de pénétration. Pour le connaître à fond, il l'éprouva en toute manière, et avoua depuis qu'il ne trouvait rien à redire tant en ses mœurs qu'en la beauté de son esprit.

» L'approbation de Morteira augmentant la bonne opinion que l'on avait de son disciple, ne lui donnait point de vanité ; tout jeune qu'il était, par une prudence avancée, il faisait peu de fonds sur l'amitié et sur les louanges des hommes.

» D'ailleurs il paraissait que l'amour de la vérité était si fort sa passion dominante, qu'il ne voyait presque personne ; mais quelque précaution qu'il prît, il se trouva une de ces rencontres où l'on ne peut honnêtement se refuser aux hommes. Entre les plus ardents à lier commerce avec lui, deux jeunes hommes qui se disaient ses amis particuliers, le conjurèrent de leur dire ses véritables sentiments. Ils lui représentèrent que, quels qu'ils fussent, il n'avait rien à craindre de leur

Comme il avait beaucoup d'envie de bien apprendre la langue latine, on lui donna d'abord pour maître un Allemand. Pour se perfectionner ensuite dans cette langue, il se servit du fameux François Van den Ende, qui la montrait alors à Amsterdam, et y exerçait en même temps la profession de médecin. Cet homme enseignait avec beaucoup de succès et de réputation; de sorte que les plus riches marchands de la ville lui confièrent l'instruction de

part, leur curiosité n'ayant pour but que de s'éclaircir de leurs doutes. Le jeune disciple, étonné d'un discours si peu attendu, fut quelque temps sans leur répondre; mais se voyant pressé, il leur dit en riant qu'ils avaient Moïse et les prophètes, qui étaient vrais Israélites, et qu'ils avaient décidé de tout; qu'ils les suivissent sans scrupule s'ils étaient véritablement Israélites. « A les en croire, repartit un de ces jeunes hommes, je ne vois point qu'il y ait d'être immatériel; Dieu n'a pas de corps, ni l'âme n'est point immortelle, ni les anges ne sont pas des substances réelles. Que vous en semble? continua-t-il, en s'adressant à Spinoza. Dieu a-t-il un corps? Y a-t-il des anges? L'âme est-elle immortelle? — J'avoue, dit le disciple, que, ne trouvant rien d'immatériel ni d'incorporel dans la Bible, il n'y a nul inconvénient de croire que Dieu soit un corps : d'autant plus que Dieu étant grand (*Ps.* 45, 2), ainsi que parle le prophète, il est impossible de comprendre une grandeur sans étendue, et par conséquent qui ne soit un corps. Pour les esprits, il est certain que l'Écriture ne dit point que ce soient des substances réelles et permanentes, mais de simples fantômes, nommés anges parce que Dieu s'en sert pour déclarer sa volonté : de telle sorte que les anges et toute autre sorte d'esprits ne sont invisibles qu'à raison de leur matière subtile et diaphane, qui ne peut être vue que comme on voit les fantômes dans un miroir, en songe, ou dans la nuit, de même que Jacob vit dans le sommeil une échelle où des anges montaient et descendaient. C'est pourquoi nous ne lisons point que les Juifs aient excommunié les Sadducéens pour n'avoir point cru d'anges, à cause que l'Écriture ne dit rien de leur création. Pour ce qui est de l'âme, partout où l'Écriture en parle, ce mot d'âme se prend simplement pour exprimer la vie, ou pour tout ce qui est vivant. Il serait inutile de chercher de quoi appuyer son immortalité : pour le contraire, il y est visible en cent endroits, et il n'est rien de plus aisé que de le prouver; mais ce n'est ici ni le lieu ni le temps d'en parler. — Le peu que vous en dites, répliqua l'un des deux amis, pourrait convaincre des personnes moins ardentes que nous, mais ce n'est pas assez pour satisfaire vos amis, à qui il faut quelque chose de plus solide, joint que la matière est trop importante pour n'être qu'effleurée. Nous ne vous en quittons pour le présent qu'à condition de la reprendre une autre fois.—Spinoza, qui ne cherchait qu'à rompre la conversation, leur promit tout ce qu'ils voulurent; mais dans la suite il évita toutes les occasions où ils tâchaient de la renouer, et, se ressouvenant que la curiosité de l'homme a rarement bonne intention, il étudia la conduite de ses amis, où il trouva tant à redire, qu'il rompit avec eux et ne voulut plus leur parler. Ses amis s'étant aperçus du dessein qu'il avait formé, se contentaient d'en murmurer entre eux, pendant qu'ils crurent que c'était pour les éprouver; mais se voyant hors d'espérance de le pouvoir fléchir, ils jurèrent de s'en venger; et pour le faire plus sûrement, ils commencèrent par le décrier dans l'esprit du peuple, et dire qu'ils s'abusaient de croire que ce jeune homme dût devenir un des soutiens de la synagogue; qu'il y avait plus d'apparence qu'il en serait le destructeur, n'ayant que haine et que mépris pour la loi de Moïse; qu'ils l'avaient fréquenté sur le témoignage de Mor-

leurs enfants avant qu'on eût reconnu qu'il montrait à ses disciples autre chose que le latin. Car on découvrit enfin qu'il répandait dans l'esprit de ces jeunes gens les premières semences de l'athéisme. C'est un fait que je pourrais prouver, s'il en était besoin, par le témoignage de plusieurs gens d'honneur qui vivent encore, et dont quelques-uns ont rempli la charge d'ancien dans notre église d'Amsterdam, et en ont fait les fonctions avec édification. Ces bonnes âmes ne se lassent point de bénir la mémoire de leurs parents qui les ont arrachés encore à temps de l'école de Satan en les tirant des mains d'un maître si pernicieux et si impie.

teira, mais qu'ayant reconnu que c'était un impie, et que le rabbin s'abusait d'en avoir bonne idée, son abord leur faisait horreur.

SES DIFFÉRENDS AVEC LES JUIFS TOUCHANT LA RELIGION.

» Ce bruit semé sourdement devint bientôt public ; et lorsqu'ils virent le temps propre à le pousser plus vivement, ils firent leur rapport aux juges de la synagogue, qu'ils animèrent assez pour les porter à le condamner sans l'avoir entendu. Quoique les sacrés ministres du temple ne soient pas exempts de colère, ils suspendirent cependant leur premier feu, et firent sommer Spinoza de comparaître devant eux. Lui qui croyait que sa conscience ne lui reprochait rien, alla gaîment à la synagogue, où ses juges lui dirent d'un visage abattu, et en hommes rongés du zèle de la maison de Dieu, qu'après les bonnes espérances qu'ils avaient conçues de sa piété, ils n'apprenaient qu'avec peine le mauvais bruit qui courait de lui; qu'ils l'appelaient pour en savoir la vérité, et que c'était dans l'amertume de leur cœur qu'ils le citaient pour rendre raison de sa foi; qu'il était accusé du plus énorme de tous les crimes, qui est le mépris de la loi; qu'ils souhaitaient ardemment qu'il s'en pût laver; mais que s'il était convaincu, il n'y avait point de supplice assez rude pour le punir. Ensuite l'ayant conjuré de leur dire s'il était coupable, comme ils virent qu'il le niait, ses faux amis qui étaient présents déposèrent effrontément l'avoir ouï se moquer des juifs, comme de gens superstitieux, nés et élevés dans l'ignorance, qui ne savent ce que c'est que Dieu, et que néanmoins ils ont l'audace de se dire son peuple, au mépris des autres nations, que pour la loi, elle avait été instituée par un homme plus adroit qu'eux à la vérité en matière de politique, mais qui n'était guère plus éclairé dans la physique, ni même dans la théologie. Cela joint par les délateurs à ce qu'il avait dit de Dieu, des anges et de l'âme, ébranla les esprits, et leur fit crier anathème avant même que l'accusé eût le temps de se justifier.

» Les juges, poussés d'un saint zèle à venger leur autorité méprisée et leur loi profanée, interrogent, pressent, intimident. A quoi l'accusé répondit que ces grimaces lui faisaient pitié, qu'il avouerait ce qu'ils disaient sur la déposition de si bons témoins, s'il ne fallait, pour le soutenir, des raisons incontestables.

» Cependant Morteira, étant averti du péril où était son disciple, court à la synagogue, où ayant pris place auprès des juges, il lui demanda s'il se souvenait du bon exemple qu'il lui avait donné, si sa révolte était le prix du soin qu'il avait pris de son éducation, et s'il ne craignait point de tomber entre les mains du Dieu vivant; que le scandale était déjà grand, mais qu'il était encore temps de se repentir.

Van den Ende avait une fille unique qui possédait elle-même la langue latine si parfaitement, aussi bien que la musique, qu'elle était capable d'instruire les écoliers de son père en son absence, et de leur donner leçon. Comme Spinoza avait occasion de la voir et de lui parler très-souvent, il en devint amoureux, et il a souvent avoué qu'il avait eu dessein de l'épouser. Ce n'est pas qu'elle fût des plus belles ni des mieux faites; mais elle avait beaucoup d'esprit, de capacité et d'enjouement; ce qui avait touché le cœur de Spinoza, aussi bien que d'un autre disciple de Van den Ende, nommé Kerkering, natif de Hambourg. Celui-ci s'aperçut bientôt

» Après que Morteira se fut épuisé en paroles, sans pouvoir ébranler la fermeté de son disciple, il prit un ton plus redoutable, et, en chef de la synagogue, il le pressa de se déterminer à la repentance, ou à la peine, et protesta de l'excommunier s'il ne donnait à l'instant des marques de résipiscence.

» Le disciple, sans s'étonner, lui repartit hardiment qu'il connaissait le poids de ses menaces, et qu'en revanche de la peine qu'il avait prise à lui apprendre la langue hébraïque, il voulait bien lui enseigner la manière d'excommunier.

» A ces paroles, le rabbin en colère vomit tout son fiel contre Spinoza, et après quelques froids reproches il rompt l'assemblée, sort de la synagogue, et jure de n'y revenir que la foudre à la main; mais quelque serment qu'il en fît, il ne croyait pas que son disciple eût le courage de l'attendre. Il se trompa dans ses conjectures, car la suite fit voir que s'il était bien informé de la beauté de son esprit, il ne l'était point de sa force, ou plutôt de son obstination.

» Le temps qu'on prit depuis pour lui représenter en quel abîme il s'allait jeter s'étant passé inutilement, on choisit un jour pour l'excommunier. Aussitôt qu'il le sut, il se disposa à la retraite, et bien loin de s'en effrayer : « A la bonne heure, dit-il à celui qui en apporta la nouvelle, on ne me force à rien que je n'eusse fait de moi-même, si je n'avais craint le scandale. » Il continua par un blasphème. « Mais puisqu'on le veut de la sorte, poursuivit ce jeune téméraire, j'entre avec joie dans le chemin qui m'est ouvert, avec cette consolation que ma sortie sera plus innocente que ne fut celle des premiers Hébreux hors de l'Égypte, quoique ma subsistance ne soit pas mieux fondée que la leur. Je n'emporte rien à personne, et je me puis vanter, quelque injustice qu'on me fasse, qu'on n'a rien à me reprocher. »

» Le peu d'habitude qu'il avait depuis quelque temps avec les juifs l'obligeant de connaître quelques chrétiens, il avait lié amitié avec des personnes d'esprit qui lui disaient que c'était dommage qu'il ne sût ni grec ni latin. Quelque versé qu'il fût dans l'hébreu, dans l'italien et dans l'espagnol, sans parler de l'allemand, du flamand et du portugais, qui étaient ses langues naturelles, il comprenait assez de lui-même de quelle importance il lui était d'en trouver le moyen. Un maître allemand lui donna les premiers principes de la langue latine; mais il n'avait point de bien ni d'amis assez puissants pour se perfectionner. Comme il y pensait incessamment et qu'il en parlait en toute rencontre, Van den Ende, qui enseignait avec succès le grec et le latin, lui offrit ses soins et sa maison, sans exiger d'autre reconnaissance que de lui aider quelque temps à instruire ses écoliers quand il en serait devenu capable.

» Cet homme, outre la médecine qu'il professait, enseignait encore avec beaucoup de succès et de réputation; de sorte que, » etc.

qu'il avait un rival, et ne manqua pas d'en devenir jaloux; ce qui l'obligea à redoubler ses soins et ses assiduités auprès de sa maîtresse. Il le fit avec succès, quoique le présent qu'il avait fait auparavant à cette fille d'un collier de perles de la valeur de deux ou trois cents pistoles contribuât sans doute à gagner ses bonnes grâces. Elle les lui accorda donc et lui promit de l'épouser, ce qu'elle exécuta fidèlement après que le sieur Kerkering eut abjuré la religion luthérienne, dont il faisait profession, et embrassé la catholique. On peut consulter sur ce sujet le Dictionnaire de M. Bayle, tome III, édit. 2, à l'article de *Spinoza*, à la page 2770; aussi bien que le Traité du docteur Kortholt *De tribus Impostoribus*, édit. 2, dans la préface.

A l'égard de Van den Ende, comme il était trop connu en Hollande pour y trouver de l'emploi, il se vit obligé d'en aller chercher ailleurs. Il passa en France, où il fit une fin très-malheureuse, après y avoir subsisté pendant quelques années de ce qu'il gagnait à sa profession de médecin. F. Halma, dans sa traduction flamande de l'art. de *Spinoza*, p. 5, rapporte que Van den Ende ayant été convaincu d'avoir attenté à la vie de Mgr le dauphin, fut condamné à être pendu et exécuté. Cependant quelques autres qui l'ont connu très-particulièrement en France avouent à la vérité cette exécution, mais ils en rapportent autrement la cause. Ils disent que Van den Ende avait tâché de faire soulever les peuples d'une des provinces de France, qui, par ce moyen, espéraient rentrer dans la jouissance de leurs anciens priviléges; en quoi il avait ses vues de son côté : qu'il songeait à délivrer les Provinces-Unies de l'oppression où elles étaient alors, en donnant assez d'occupation au roi de France en son propre pays pour être obligé d'y employer une grande partie de ses forces; que c'était pour faciliter l'exécution de son dessein qu'on avait fait équiper quelques vaisseaux, qui cependant arrivèrent trop tard. Quoi qu'il en soit, Van den Ende fut exécuté; mais s'il eût eu attenté à la vie du dauphin, il eût apparemment expié son crime d'une autre manière et par un supplice plus rigoureux [1].

1. On trouve quelques détails sur la mort de Van den Ende dans un livre intitulé : *Mémoires et réflexions sur les principaux événements du règne de Louis XIV* par M. L. M. D. L. F. (le marquis de La Fare). Rotterdam, 1716; p. 147. « Le

S'ATTACHE À L'ÉTUDE DE LA THÉOLOGIE QU'IL LITTE
POUR ÉTUDIER À FOND LA PHYSIQUE.

avoir bien appris à Anzue Anne commença de s'occuper
à la théologie. Il s'y attacha pendant quelques années,
et, quoiqu'il eût très beaucoup d'esprit et de jugement,
outre se fortifiaient encore de jour en jour de sorte que au
plus de disposition à concevoir les productions et les
naturelles. Il abandonna à théologie pour s'attacher entiè-
à la physique. Il lut bientôt lui-même sur ce chemin que
re d'un maître dont ses écrits lui purent servir de guide
dessein qu'il avait. Mais enfin les principes de Descartes
thèses entre ses mains, il les lut avec avidité et dans la

e Rohan, permis de lettres [illegible] à pour se [illegible]
crédible d'abord [illegible]
avait plus d'esprit et plus de courage pour affronter [illegible]
ancien officier, qui opéra [illegible]
me faire une grande [illegible]
qu'il avait [illegible]
[illegible] Bretagne [illegible]
[illegible]
[illegible] pas [illegible]
[illegible]
[illegible]
nouvelles dans leur gazette, et [illegible] y furent mises [illegible]
[illegible] ses amis en Normandie, mais sous un [illegible]
[illegible] à tout la trahison [illegible]
chevalier de Préau [illegible] avait aussi engagé dans [illegible]
autrement Bonneville, femme de qualité dont il [illegible]
des terres en ce pays-là, et M. le chevalier de [illegible]
partir lui-même, quand il fut arrêté et mené à [illegible]
aps envoya Brissac, major de ses gardes, à [illegible]
it. Celui-ci, sans s'émouvoir, dit à Brissac [illegible]
uivre, laisse-moi seulement pour quelque [illegible]
» Brissac sottement le laissa faire, et fut [illegible]
pistolets. Il appela les gardes qui [illegible]
alement de le désarmer et de le prendre [illegible]
il mourut le lendemain avant que [illegible]
question, et par conséquent sans [illegible]
aite sauver la vie au chevalier de [illegible]
ges, il n'avait pas sotten[illegible]
lui promettant sa grâce [illegible]
t le chevalier de Rohan [illegible]
de Villiers. »

suite il a souvent déclaré que c'était de là qu'il avait puisé ce qu'il avait de connaissance en philosophie. Il était charmé de cette maxime de Descartes, qui établit qu'on ne doit jamais rien recevoir pour véritable qui n'ait été auparavant prouvé par de bonnes et solides raisons. Il en tira cette conséquence, que la doctrine et les principes ridicules des rabbins juifs ne pouvaient être admis par un homme de bon sens; puisque ces principes sont établis uniquement sur l'autorité des rabbins mêmes, sans que ce qu'ils enseignent vienne de Dieu, comme ils le prétendent à la vérité, mais sans fondement et sans la moindre apparence de raison.

Il fut dès lors fort réservé avec les docteurs juifs, dont il évita le commerce autant qu'il lui fut possible; on le vit rarement dans leurs synagogues, où il ne se trouvait que par manière d'acquit; ce qui les irrita extrêmement contre lui, car ils ne doutaient point qu'il ne dût bientôt les abandonner et se faire chrétien. Cependant, à dire la vérité, il n'a jamais embrassé le christianisme, ni reçu le saint baptême; et quoiqu'il ait eu de fréquentes conversations depuis sa désertion du judaïsme avec quelques savants mennonites, aussi bien qu'avec les personnes les plus éclairées des autres sectes chrétiennes, il ne s'est pourtant jamais déclaré pour aucune, et n'en a jamais fait profession.

Le sieur François Halma, dans la *Vie de Spinoza* [1], qu'il a traduite en flamand, rapporte, pages 6, 7 et 8, que les juifs lui offrirent une pension peu de temps avant sa désertion pour l'engager à rester parmi eux, sans discontinuer de se faire voir de temps en temps dans leurs synagogues. C'est aussi ce que Spinoza lui-même a souvent affirmé au sieur Van der Spyck, son hôte, aussi bien qu'à d'autres, ajoutant que les rabbins avaient fixé la pension qu'ils lui destinaient à 1,000 florins; mais il protestait ensuite que quand ils lui eussent offert dix fois autant, il n'eût pas accepté leurs offres ni fréquenté leurs assemblées par un semblable motif: parce qu'il n'était pas hypocrite, et qu'il ne recherchait que la vérité. M. Bayle rapporte en outre qu'il lui arriva un jour d'être attaqué par un juif au sortir de la comédie, qu'il en reçut un coup de couteau au visage; et quoique la plaie ne fût pas dangereuse.

1. C'est un extrait du Dictionnaire de Bayle.

Spinoza voyait pourtant que le dessein du juif avait été de le tuer. Mais l'hôte de Spinoza aussi bien que sa femme, qui tous deux vivent encore, m'ont rapporté ce fait tout autrement. Ils le tiennent de la bouche de Spinoza même, qui leur a souvent raconté qu'un soir, sortant de la vieille synagogue portugaise, il vit quelqu'un auprès de lui, le poignard à la main; ce qui l'ayant obligé à se tenir sur ses gardes et à s'écarter, il évita le coup, qui porta seulement dans ses habits. Il gardait encore alors le justaucorps percé du coup, en mémoire de cet événement. Cependant, ne se croyant plus assez en sûreté à Amsterdam, il ne songeait qu'à se retirer en quelque autre lieu à la première occasion; car il voulait d'ailleurs poursuivre ses études et ses méditations physiques dans quelque retraite paisible et éloignée du bruit.

LES JUIFS L'EXCOMMUNIENT.

Il s'était à peine séparé des juifs et de leur communion, qu'ils le poursuivirent juridiquement selon leurs lois ecclésiastiques et l'excommunièrent. Il a avoué plusieurs fois que la chose s'était ainsi passée, et déclaré que depuis il avait rompu toute liaison et tout commerce avec eux. C'est aussi ce dont M. Bayle convient, aussi bien que le docteur Musæus. Des juifs d'Amsterdam, qui ont très-bien connu Spinoza, m'ont pareillement confirmé la vérité de ce fait, ajoutant que c'était le vieux Chacham Abuabh, rabbin alors de grande réputation parmi eux, qui avait prononcé publiquement la sentence d'excommunication [1]. J'ai sollicité inutilement les fils de

1. On lit dans Boullainv., p. 27 sqq. : « D'autres néanmoins prétendent qu'elle fut prononcée par Morteira même. On assure que ce dernier, irrité du mépris que son disciple faisait de lui et de la loi, changea son amitié en haine, et goûta en le foudroyant le plaisir que les dévots irrités trouvent dans la vengeance.

» L'excommunication des juifs n'a rien de fort particulier; cependant, pour ne point omettre ce qui pourrait instruire le lecteur, j'en toucherai ici les principales circonstances. Le peuple étant assemblé dans la synagogue, cette cérémonie, qu'ils appellent *Herim* ou *Cherem*, se commence par allumer quantité de bougies noires, et par ouvrir le tabernacle où sont gardés les livres de la loi. Après cela le chantre, qui est dans un lieu élevé, entonne d'une voix lugubre les paroles d'exécration, pendant qu'un autre chantre embouche un cor et qu'on renverse les bougies pour les faire tomber goutte à goutte dans une cuve pleine de sang; à quoi le peuple, animé d'une sainte horreur à la vue de ce noir spectacle, répond *amen* d'un ton furieux, et qui témoigne le bon office qu'ils croiraient rendre à

ce vieux rabbin de me communiquer cette sentence : ils s'en sont excusés sur ce qu'ils ne l'avaient pas trouvée parmi les papiers de leur père, quoiqu'il me fût aisé de voir qu'ils n'avaient pas envie de s'en dessaisir ni de la communiquer à personne.

Il m'est arrivé ici, à La Haye, de demander un jour à un savant juif quel était le formulaire dont on se servait pour interdire ou excommunier un apostat. J'en eus pour réponse qu'on le pouvait lire dans les écrits de Maimonides, au Traité *Hilcoth Thalmud Thorah*, chap. 7, v. 2, et qu'il était conçu en peu de paroles. Cependant c'est le sentiment commun des interprètes de l'Écriture qu'il y avait trois sortes d'excommunication parmi les anciens juifs; quoique ce sentiment ne soit pas suivi par le savant Jean Seldenus, qui n'en établit que deux dans son *Traité* (latin) *du Sanhedrin des anciens Hébreux*, liv. 1, chap. 7, pag. 64. Ils nommaient *Niddui* la première espèce d'excommunication, qu'ils partageaient en deux branches : premièrement, on séparait le coupable et on lui fermait l'entrée de la synagogue pour une semaine, après lui avoir fait auparavant une sévère réprimande et l'avoir fortement exhorté à se repentir et à se mettre en état d'obtenir le pardon de sa faute. A quoi n'ayant pas satisfait, on lui donnait encore trente jours ou un mois pour rentrer en lui-même.

Pendant ce temps-là il lui était défendu d'approcher personne plus près de huit ou dix pas; et personne n'osait non plus avoir aucun commerce avec lui, excepté ceux qui lui apportaient à boire et à manger; et cette interdiction était nommée l'excommunication mineure. M. Hofman, dans son *Lexicon*, tom. II, pag. 213, ajoute qu'il était défendu à un chacun de boire et manger avec un tel homme ou de se laver dans un même bain; qu'il pouvait cependant, s'il voulait, se trouver aux assemblées pour y écouter seulement et

Dieu s'ils déchiraient l'excommunié; ce qu'ils feraient sans doute s'ils le rencontraient en ce temps-là ou en sortant de la synagogue. Sur quoi il est à remarquer que le bruit du cor, les bougies renversées et la cuve pleine de sang sont des circonstances qui ne s'observent qu'en cas de blasphème. Hors de là on se contente de fulminer l'excommunication, comme il se pratiqua à l'égard de Spinoza, qui n'était point convaincu d'avoir blasphémé, mais d'avoir manqué de respect pour Moïse et pour la loi. L'excommunication est d'un tel poids parmi les juifs, que le meilleur ami de l'excommunié n'oserait lui rendre service, ni même lui parler, sans tomber dans la même peine. Aussi ceux qui redoutent la douceur de la solitude, aiment mieux essuyer toute autre peine que l'anathème. »

pour s'instruire. Mais si, pendant ce terme d'un mois, il lui naissait un fils, on lui refusait la circoncision; et si cet enfant venait à mourir, il n'était pas permis de le pleurer ni d'en témoigner aucun deuil; au contraire, pour marque d'une éternelle infamie, ils couvraient d'un monceau de pierres le lieu où il était inhumé, ou bien ils y roulaient une seule pierre extrêmement grosse dont ce même lieu était couvert.

M. Goerée, dans son livre intitulé *Antiquités judaïques*, tom. I, pag. 641, soutient que parmi les Hébreux personne n'a jamais été puni d'une interdiction ou excommunication particulière, n'y ayant rien de semblable parmi eux qui fût en usage; mais presque tous les interprètes des saintes Écritures enseignent le contraire, et on en trouvera peu, soit juifs ou chrétiens, qui approuvent son sentiment.

La seconde espèce d'interdiction ou excommunication était appelé *Cherem*. C'était un bannissement de la synagogue accompagné d'horribles malédictions, prises pour la plupart du Deutéronome, chap. 28; c'est là le sentiment du docteur Dilherr, qu'il explique au long au tom. II, *Disp. Re. et Philolog.*, pag. 319. Le savant Lightfoot, *sur la première Épître aux Corinthiens*, 5, 5, au tom. II de ses œuvres, pag. 890, enseigne que cette interdiction ou bannissement était mise autrefois en usage lorsque, le terme de trente jours expiré, le coupable ne se présentait point pour reconnaître sa faute; et c'est là, selon son sentiment, la seconde branche de l'interdiction ou excommunication mineure. Les malédictions qui y étaient insérées étaient tirées de la loi de Moïse, et elles étaient prononcées solennellement contre le coupable en présence des juifs, dans une de leurs assemblées publiques. On allumait alors des cierges ou chandelles, qui brûlaient pendant tout le temps que durait la lecture de la sentence d'excommunication; laquelle étant finie, le rabbin éteignait les cierges, pour marquer par là que ce malheureux homme était abandonné à son sens réprouvé et entièrement privé de la lumière divine. Après une pareille interdiction, il n'était pas permis au coupable de se trouver aux assemblées, même pour s'instruire et pour écouter. Cependant on lui donnait encore un nouveau délai d'un mois, qui s'étendait ensuite jusqu'à deux et trois, dans l'espérance qu'il pourrait rentrer en lui-même

et demander pardon de ses fautes; mais lorsqu'il n'en voulait rien faire, on fulminait enfin la troisième et dernière excommunication.

C'est cette troisième sorte d'excommunication qu'ils appelaient *Schammatha*. C'était une interdiction ou bannissement de leurs assemblées ou synagogues, sans espérance d'y pouvoir jamais rentrer; c'était aussi ce qu'ils appelaient d'un nom particulier leur *grand anathème* ou bannissement. Quand les rabbins le publiaient dans l'assemblée, ils avaient, dans les premiers temps, accoutumé de sonner du cornet, pour répandre ainsi une plus grande terreur dans l'esprit des assistants. Par cette excommunication, le criminel était privé de toute aide et assistance de la part des hommes, aussi bien que des secours de la grâce et de la miséricorde de Dieu, abandonné à ses jugements les plus sévères, et livré pour jamais à une ruine et une condamnation inévitables. Plusieurs estiment que cette excommunication est la même que celle dont il est fait mention en l'*Épître I aux Corinthiens*, chap. 16, v. 22, où l'apôtre la nomme *Maranatha*. Voici le passage : « S'il y a quelqu'un qui n'aime » pas le Seigneur Jésus, qu'il soit anathème maharam motha ou ma- » ranatha ; » c'est-à-dire qu'il soit anathème ou excommunié à jamais; ou, suivant l'explication de quelques autres, le Seigneur vient, à savoir, pour juger cet excommunié et pour le punir. Les juifs avancent que le bienheureux Enoch est l'auteur de cette excommunication, et que c'est de lui qu'ils la tiennent, et qu'elle a passé jusqu'à eux par une tradition certaine et incontestable.

A l'égard des raisons pour lesquelles quelqu'un pouvait être excommunié, les docteurs juifs en rapportent deux principales, suivant le témoignage de Lightfoot au lieu même que nous avons cité, à savoir, pour dettes ou à cause d'une vie libertine et épicurienne.

On était excommunié pour dettes lorsque le débiteur condamné par le juge à payer refusait cependant de satisfaire à ses créanciers. On l'était pareillement pour mener une vie licencieuse et épicurienne; quand on était convaincu d'être blasphémateur, idolâtre, violateur du sabbat ou déserteur de la religion et du service de Dieu. Car au *Traité du Talmud sanhédrin*, fol. 99, un épicurien est défini un homme qui n'a que du mépris pour la parole de Dieu et pour les enseignements des sages, qui les tourne en ridicule, et

qui ne se sert de [illegible]
contre la majesté divine.

Ils n'accordaient [illegible]
communication. [illegible]
nommé et [illegible]
synagogue. Et comme [illegible]
qui l'avait cité en justice [illegible]
«*J'ai, par [illegible] au [illegible]*
répondu à la citation. [illegible]
écrit à la sentence d'ex[illegible]
criminel et serrant l'acte [illegible]
chacun pouvait [illegible]
parût et qu'il persévérât [illegible] nommons dans ses sentiments avec opiniâtreté, son excommunication [illegible] était seulement prononcée de bouche, à quoi les assistants joignaient encore l'affront de le huer et de le montrer au doigt.

Outre ces deux causes d'excommunication, le savant [illegible] au lieu ci-devant cité, en rapporte vingt-quatre autres [illegible] écrits des anciens juifs; mais ce qu'il dit sur ce sujet [illegible] rait trop loin, et est d'une trop grande étendue [illegible]

Enfin, à l'égard du formulaire dont ils usaient [illegible] d'excommunication publiées de bouche ou [illegible] voici ce qu'en dit le docteur Seldenus, au lieu [illegible] qu'il a tiré des écrits de Maimonides : « On [illegible] le crime de l'accusé, ou ce qui avait [illegible] qu'on faisait contre lui: à quoi on joignait [illegible] conçues en peu de paroles : [illegible] *de l'excommunication.* [illegible] *sépare, bannit ou entièrement* [illegible]

J'ai long-temps cherché [illegible]
usaient dans [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

vivent mal et désobéissent à la loi. Il est tiré du cérémonial des juifs nommé Colbo, et il me l'a donné traduit en latin. On peut cependant le lire dans Seldenus, pag. 524, liv. 4, chap. 7 de son traité *De jure naturæ et gentium.*

Spinoza s'étant séparé ouvertement des juifs, dont il avait auparavant irrité les docteurs en les contredisant et découvrant leurs fourberies ridicules, on ne doit pas s'étonner s'ils le firent passer pour un blasphémateur, un ennemi de la loi de Dieu et un apostat, qui ne s'était retiré du milieu d'eux que pour se jeter entre les bras des infidèles; et il ne faut pas douter qu'ils n'aient fulminé contre lui la plus terrible des excommunications. C'est aussi ce qui m'a été confirmé par un savant juif, qui m'a assuré qu'au cas que Spinoza ait été excommunié, c'était certainement l'anathème *Schammatha* qu'on avait prononcé contre lui. Mais Spinoza n'étant pas présent à cette cérémonie, on mit par écrit sa sentence d'excommunication, dont copie lui fut signifiée. Il protesta contre cet acte d'excommunication, et y fit une réponse en espagnol qui fut adressée aux rabbins, et qu'ils reçurent comme nous le marquerons dans la suite.

SPINOZA APPRÉND UN MÉTIER OU ART MÉCANIQUE.

La loi et les anciens docteurs juifs marquent expressément qu'il ne suffit pas d'être savant, mais qu'on doit en outre s'exercer dans quelque art mécanique ou profession, pour s'en pouvoir aider à tout événement et y gagner de quoi subsister. C'est ce que dit positivement Raban Gamaliel dans le Traité du *Talmud Pirke Aboth*, chap. 2, où il enseigne que l'étude de la loi est quelque chose de bien désirable lorsqu'on y joint une profession ou quelque art mécanique; car, dit-il, l'application continuelle à ces deux exercices fait qu'on n'en a point pour faire le mal et qu'on l'oublie; et tout savant qui ne s'est pas soucié d'apprendre quelque profession devient à la fin un homme dissipé et déréglé en ses mœurs. Et le rabbin Jéhuda ajoute que tout homme qui ne fait pas apprendre un métier à ses enfants fait la même chose que s'il les instruisait à devenir voleurs de grand chemin.

Spinoza, savant dans la loi et dans les coutumes des anciens,

n'ignorait pas ces maximes et ne les oublia pas, tout séparé des Juifs et excommunié qu'il était. Comme elles sont fort sages et raisonnables, il en fit son profit, et apprit un art mécanique avant d'embrasser une vie tranquille et retirée, comme il y était résolu. Il apprit donc à faire des verres pour des lunettes d'approche et pour d'autres usages, et il y réussit si parfaitement qu'on s'adressait de tous côtés à lui pour en acheter, ce qui lui fournit suffisamment de quoi vivre et s'entretenir. On en trouva dans son cabinet, après sa mort, encore un bon nombre qu'il avait polis ; et ils furent vendus assez cher, comme on le peut justifier par le registre du crieur public qui assista à son inventaire et à la vente de ses meubles.

Après s'être perfectionné dans cet art, il s'attacha au dessin, qu'il apprit de lui-même, et il réussit bien à tracer un portrait avec de l'encre ou du charbon. J'ai entre les mains un livre entier de semblables portraits, où l'on en trouve de plusieurs personnes distinguées qui lui étaient connues ou qui avaient eu occasion de lui faire visite. Parmi ces portraits je trouve à la quatrième feuille un pêcheur dessiné en chemise, avec un filet sur l'épaule droite, tout à fait semblable pour l'attitude au fameux chef des rebelles de Naples, Masaniello, comme il est représenté dans l'histoire et en taille-douce. A l'occasion de ce dessin, je ne dois pas omettre que le sieur Van der Spyck, chez qui Spinoza logeait lorsqu'il est mort, m'a assuré que ce crayon ou portrait ressemblait parfaitement bien à Spinoza, et que c'était assurément d'après lui-même qu'il l'avait tiré. Il n'est pas nécessaire de faire mention des personnes distinguées dont les portraits crayonnés se trouvent pareillement dans ce livre parmi ses autres dessins.

De cette manière il pouvait fournir à ses nécessités du travail de ses mains, et s'attacher à l'étude comme il avait résolu [1]. Ainsi rien

1. On lit dans Boullainv., p. 44 sqq. : « Spinoza, qui avait trouvé un asile chez Van den Ende, où il se croyait à couvert des insultes des juifs, ne pensait plus qu'à s'avancer dans les sciences humaines, où avec un génie excellent il fit en fort peu de temps un progrès très-considérable. Cependant les juifs, troublés d'avoir manqué leur coup, et que celui qu'ils voulaient perdre fût hors de leur puissance, lui imposèrent le crime d'impiété, dont ils n'avaient pu le convaincre personnellement. Quand je cite les juifs en général, je parle de Morteira et de ses collègues, tant il est vrai que ceux qui vivent de l'autel ne pardonnent jamais. S'être soustrait à leur juridiction et subsister sans leur secours, c'étaient deux crimes qui leur semblaient irrémissibles. Morteira surtout ne pouvait souffrir que

ne l'arrêtant plus à Amsterdam, il en partit et s'alla loger chez un homme de sa connaissance qui demeurait sur la route qui mène d'Amsterdam à Auwerkerke. Il y passa le temps à étudier et à travailler à ses verres; lorsqu'ils étaient polis, ses amis avaient soin de les envoyer prendre chez lui, de les vendre et de lui en faire tenir l'argent.

IL VA DEMEURER A RYNSBURG, ENSUITE A VOORBURG ET ENFIN A LA HAYE.

En l'an 1664 Spinoza partit de ce lieu et se retira à Rhynsburg, proche de Leyde, où il passa l'hiver; mais aussitôt après il en partit

son disciple et lui demeurassent dans une même ville après l'affront qu'il croyait avoir reçu de lui. Mais comment l'en chasser! Il n'était pas chef de la ville comme il l'était de la synagogue. Cependant sa malice devint si active et si puissante à l'ombre d'un faux zèle, que ce vieillard en vint à bout, et voici comment il s'y prit. Il se fait escorter par un rabbin de même caractère, et va trouver les magistrats d'Amsterdam, auxquels il représente que si l'on avait excommunié Spinoza, ce n'était pas pour des raisons communes, mais pour des blasphèmes exécrables contre Moïse et contre Dieu. Il exagéra le crime par toutes les raisons qu'une sainte haine suggère à une âme dévote qui ne veut aucune réconciliation, et demanda pour conclusion que l'accusé fût banni d'Amsterdam. A considérer le zèle extraordinaire du rabbin et avec quel empressement il déclamait contre son disciple, il était aisé de juger que c'était moins un zèle religieux qu'une secrète rage qui le poussait à se venger. Aussi les juges de cette illustre ville, qui s'en aperçurent, cherchèrent à éluder leurs plaintes, et les renvoyèrent aux ministres réformés. Ceux-ci, les ayant examinés, s'y trouvèrent embarrassés. De la façon que l'accusé se défendait, ils n'y remarquaient rien d'impie. D'autre côté, l'accusateur était rabbin, et le rang qu'il tenait les faisait souvenir du leur. Tout bien considéré, ils ne pouvaient absoudre un homme que leurs semblables voulaient perdre sans outrager le ministère; et cette raison leur fit donner leur conclusion en faveur du rabbin : de sorte que les magistrats, qui n'osaient pas les dédire pour maintenir l'ordre et la subordination à l'autorité supérieure, condamnèrent l'accusé à un exil de quelques mois. Par ce moyen le rabbinisme fut vengé. C'était moins cependant par l'intention directe des juges que pour se délivrer des importunités des plus fâcheux de tous les hommes.

» Cet arrêt seconda l'envie qu'avait Spinoza de quitter Amsterdam. Ayant appris des sciences humaines ce qu'un philosophe en doit savoir, il pensait à se dégager de la foule d'une grande ville lorsqu'on le vint inquiéter. Ainsi ce ne fut pas la persécution qui l'en chassa, mais l'amour de la solitude, dans le silence de laquelle il croyait trouver la vérité.

» Cette forte passion, qui lui donnait peu de relâche, lui fit quitter avec joie sa patrie pour se retirer chez un homme de sa connaissance qui demeurait sur la route d'Amsterdam à Auwerkerke. Il y passa le temps à étudier et à travailler ses verres. Lorsqu'ils étaient, » etc.

1. On lit dans Boullainv., p. 48 sqq. : « L'an 1664 Spinoza partit de ce lieu pour se retirer à Rhynsbourg, proche de Leyde. Là, éloigné de tous les obstacles qu'il

et alla demeurer à Voorburg, à une lieue de La Haye, comme il le témoigne lui-même dans sa trentième lettre écrite à Pierre Balling. Il y passa, comme j'en ai été informé, trois ou quatre ans, pendant quoi il se fit un grand nombre d'amis à La Haye, tous gens distingués par leur condition ou par les emplois qu'ils exerçaient dans le

ne pouvait vaincre que par la fuite, il s'adonna entièrement à la philosophie. Comme il y avait peu d'auteurs qui fussent de son goût, il eut recours à ses propres méditations, étant résolu d'éprouver jusqu'où elles pourraient s'étendre : en quoi il a donné une si haute idée de la grandeur de son génie, qu'il y a peu de personnes qui aient pénétré si avant que lui dans les matières qu'il a traitées. Il fut peu dans cette retraite parce que, malgré les précautions qu'il prenait pour éviter tout commerce avec ses amis, on ne laissait pas de l'y aller voir de temps en temps, et jamais on ne le quittait qu'avec peine.

» La plupart de ses amis, qui étaient cartésiens, lui proposaient des difficultés qu'ils prétendaient ne se pouvoir résoudre que par les principes de leur maître. Spinoza les désabusa d'une erreur où ils étaient alors, et les satisfit par des raisons tout opposées. Mais jusqu'où ne va point la force des préjugés! ces amis, retournés chez eux, manquèrent à se faire assommer en publiant que M. Descartes n'était pas le seul philosophe qui méritât d'être suivi. La plupart des ministres réformés, préoccupés alors de la doctrine de ce grand homme, et jaloux du droit que croient avoir ces sortes de gens de se prétendre infaillibles dans leur choix, crient contre un bruit qui les offense, et n'oublient rien de ce qu'ils savent pour l'éteindre dans la source. Mais quoi qu'ils fissent, le mal croissait, de sorte qu'on était sur le point de voir une guerre civile dans l'empire des lettres, lorsqu'il fut arrêté qu'on prierait notre philosophe de s'expliquer ouvertement à l'égard de M. Descartes. Spinoza, qui ne demandait que la paix, donna volontiers à ce travail quelques heures de son loisir, et fit imprimer, l'an 1664, son abrégé des *Méditations* de M. Descartes.

» Dans cet ouvrage il prouve géométriquement les deux premières parties des principes de M. Descartes, dont il rend raison dans la préface par la plume d'un de ses amis. Mais quoi qu'il ait pu dire à l'avantage de ce célèbre auteur, les partisans de ce grand homme, étant accusés d'athéisme, ont fait depuis tout ce qu'ils ont pu pour faire tomber la tempête sur notre philosophe. Cette persécution dura autant que la vie de Spinoza; et bien loin de l'ébranler, elle le fortifia dans l'étude et dans le travail qu'il avait embrassé.

» Il imputait la plupart des vices des hommes aux erreurs de l'entendement, et, de peur d'y tomber, il s'enfonça plus avant dans la solitude. Il quitta donc le lieu où il était pour aller à Woorburg, à une lieue de la Haye, où il crut être plus en repos, ce fut l'an 1665.

» Les vrais savants qui le trouvaient à redire sitôt qu'ils ne le voyaient plus, se mirent à le déterrer et à l'accabler de leurs visites dans ce dernier village, comme ils avaient fait dans le premier. Lui, qui n'était pas insensible à l'amitié des gens de bien, céda à l'instance qu'ils lui firent après trois ou quatre ans de séjour, de quitter la campagne pour quelque ville où ils pussent le voir avec moins de difficulté. Il s'habitua donc à La Haye, qu'il préféra à Amsterdam, à cause que l'air y est plus sain, et il y demeura le reste de sa vie. Pendant sa demeure à Rhynsbourg, il s'était fait un grand nombre d'amis à La Haye, tous gens distingués par leur condition ou par les emplois qu'ils avaient dans le gouvernement, ou à l'armée. Ils se trouvaient, etc. »

gouvernement ou à l'armée. Ils se trouvaient volontiers en sa compagnie, et prenaient beaucoup de plaisir à l'entendre discourir. Ce fut à leur prière qu'il s'établit enfin et se fixa à La Haye, où il demeura d'abord en pension sur le Veerkaay, chez la veuve Van Velden, dans la même maison où je suis logé pour le présent. La chambre où j'étudie, à l'extrémité de la maison sur le derrière, au second étage, est la même où il couchait et où il s'occupait à l'étude et à son travail. Il s'y faisait souvent apporter à manger et y passait des deux et trois jours sans voir personne. Mais s'étant aperçu qu'il dépensait un peu trop dans sa pension, il loua sur le Pavilioengragt, derrière ma maison, une chambre chez le sieur Henri Van der Spyck, dont nous avons souvent fait mention, où il prit soin lui-même de se fournir ce qui lui était nécessaire pour le boire et pour le manger, et où il vécut à sa fantaisie d'une manière fort retirée [1].

IL ÉTAIT FORT SOBRE ET FORT MÉNAGER.

Il est presque incroyable combien il a été sobre pendant ce temps-là et bon ménager [1]. Ce n'est pas qu'il fût réduit à une si grande pauvreté qu'il n'eût pu faire plus de dépense s'il l'eût voulu;

1. Boullainv., p. 53 sqq. : « D'abord il n'y fut visité que d'un petit nombre d'amis qui en usaient modérément; mais cet aimable lieu n'étant jamais sans voyageurs qui cherchent ce qui mérite d'être vu, les plus intelligents d'entre eux, de quelque qualité qu'ils fussent, auraient cru perdre leur voyage s'ils ne lui avaient rendu visite. Et comme les effets répondaient à la renommée, il n'y a point eu de savant qui ne lui ait écrit pour être éclairci de ses doutes; témoin ce grand nombre de lettres qui font partie du livre qu'on a imprimé après sa mort.

» Mais tant de visites qu'il recevait, tant de réponses qu'il avait à faire aux savants qui lui écrivaient de toutes parts, et ses ouvrages singuliers qui font aujourd'hui notre étonnement, n'occupaient pas suffisamment son esprit. Il employait tous les jours quelques heures de son temps à préparer des verres pour des microscopes et des télescopes, en quoi il excellait : de sorte que, si la mort ne l'eût prévenu, il est à croire qu'il eût découvert les plus beaux secrets de l'optique.

» Il était si attaché à l'étude que, bien qu'il eût une santé languissante et qui avait besoin de relâche, il en prenait néanmoins si peu qu'il a été trois mois entiers sans sortir de la maison. Après avoir pris tant de peine à rectifier son entendement, il ne faut pas s'étonner si tout ce qu'il a mis au jour est d'un caractère si peu commun. Avant lui la sainte Écriture n'avait pas été examinée avec tout le soin qu'elle demande. Il se mit le premier à en parler d'une manière qui lui est propre dans son *Traité de théologie politique*, et il est certain que jamais homme n'a possédé si bien que lui les antiquités judaïques. »

assez de gens lui offraient leur bourse et toute sorte d'assistance; mais il était fort sobre naturellement et aisé à contenter, et ne voulait pas avoir la réputation d'avoir vécu, même une seule fois, aux dépens d'autrui. Ce que j'avance de sa sobriété et de son économie se peut justifier par différents petits comptes qui se sont rencontrés parmi les papiers qu'il a laissés. On y trouve qu'il a vécu un jour entier d'une soupe au lait accommodée avec du beurre, ce qui lui revenait à trois sous, et d'un pot de bière d'un sou et demi; un autre jour il n'a mangé que du gruau apprêté avec des raisins et du beurre, et ce plat lui avait coûté quatre sous et demi. Dans ces mêmes comptes il n'est fait mention que de deux demi-pintes de vin tout au plus par mois; et quoiqu'on l'invitât souvent à manger, il aimait pourtant mieux vivre de ce qu'il avait chez lui, quelque peu de chose que ce fût, que de se trouver à une bonne table aux dépens d'un autre.

C'est ainsi qu'il a passé ce qui lui restait de vie chez son dernier hôte pendant un peu plus de cinq ans et demi. Il avait grand soin d'ajuster ses comptes tous les quartiers, ce qu'il faisait afin de ne dépenser justement ni plus ni moins que ce qu'il avait à dépenser chaque année. Et il lui est arrivé quelquefois de dire à ceux du logis qu'il était comme le serpent qui forme un cercle la queue dans la bouche, pour leur marquer qu'il ne lui restait rien de ce qu'il avait pu gagner pendant l'année. Il ajoutait que ce n'était pas son dessein de rien amasser que ce qui serait nécessaire pour être enterré avec quelque bienséance; et que, comme ses parents ne lui avaient rien laissé, ses proches et ses héritiers ne devaient pas s'attendre non plus de profiter beaucoup de sa succession.

SA PERSONNE ET SA MANIÈRE DE S'HABILLER.

A l'égard de sa personne, de sa taille et des traits de son visage, il y a encore bien des gens à La Haye qui l'ont vu et connu particulièrement. Il était de moyenne taille; il avait les traits du visage bien proportionnés, la peau un peu noire, les cheveux frisés et noirs, et les sourcils longs et de même couleur, de sorte qu'à sa mine on le reconnaissait aisément pour être descendu de juifs portugais. Pour ce qui est de ses habits, il en prenait fort peu de soin, et ils

n'étaient pas meilleurs que ceux du plus simple bourgeois. Un conseiller d'état des plus considérables, l'étant allé voir, le trouva en robe de chambre fort malpropre, ce qui donna occasion au conseiller de lui faire quelques reproches et de lui en offrir une autre; Spinoza lui répondit qu'un homme n'en valait pas mieux pour avoir une plus belle robe. *Il est contre le bon sens*, ajouta-t-il, *de mettre une enveloppe précieuse à des choses de néant ou de peu de valeur* [1].

SES MANIÈRES, SA CONVERSATION ET SON DÉSINTÉRESSEMENT.

Au reste, si sa manière de vivre était fort réglée, sa conversation n'était pas moins douce et paisible. Il savait admirablement bien être le maître de ses passions. On ne l'a jamais vu ni fort triste ni fort joyeux. Il savait se posséder dans sa colère et dans les déplaisirs qui lui survenaient, il n'en paraissait rien au dehors; au moins s'il lui arrivait de témoigner son chagrin par quelque geste ou par quelques paroles, il ne manquait pas de se retirer aussitôt pour ne rien faire qui fût contre la bienséance. Il était d'ailleurs fort affable et d'un commerce aisé, parlait souvent à son hôtesse, particulièrement dans le temps de ses couches, et à ceux du logis lorsqu'il leur survenait quelque affliction ou maladie; il ne manquait point alors de les consoler et de les exhorter à souffrir avec patience des maux qui étaient comme un partage que Dieu leur avait assigné. Il avertissait les enfants d'assister souvent à l'église au service divin, et leur enseignait combien ils devaient être obéissants et soumis à leurs parents. Lorsque les gens du logis revenaient du sermon, il

1. On lit dans Boullainv., p. 39 : « Mais n'en déplaise à ce fameux philosophe, c'était là un de ses sophismes, car quelque précieux que soit un habit, il est toujours pour la valeur fort au-dessous du corps auquel il sert de couverture. Ce n'est point à dire pour cela qu'il faille avoir toujours des habits de grand prix : il faut suivre son âge et sa condition ; mais dans l'un et dans l'autre il faut observer une propreté sage et bien entendue.

« La réponse de Spinoza était même en cette occasion contraire à sa pratique ordinaire. Voici ce qu'un de ses amis marque dans une Vie particulière qu'il a faite de ce philosophe : *Il était*, dit-il, *extrêmement propre, et ne sortait jamais qu'il ne parût en ses habits ce qui distingue d'ordinaire l'honnête homme du pédant. Ce n'est pas*, disait lui-même Spinoza, *cet air malpropre et négligé qui nous rend savants, au contraire*, poursuivait-il, *cette négligence affectée est la marque d'une âme basse et la cause de rendre propre, et les savants ne peuvent trouver qu'impureté et corruption* ».

leur demandait souvent quel profit ils y avaient fait et ce qu'ils en avaient retenu pour leur édification. Il avait une grande estime pour mon prédécesseur, le docteur Cordes, qui était un homme savant, d'un bon naturel et d'une vie exemplaire ; ce qui donnait occasion à Spinoza d'en faire souvent l'éloge. Il allait même quelquefois l'entendre prêcher, et faisait état surtout de la manière savante dont il expliquait l'Écriture et des applications solides qu'il en faisait. Il avertissait en même temps son hôte et ceux de la maison de ne manquer jamais aucune prédication d'un si habile homme.

Il arriva que son hôtesse lui demanda un jour si c'était son sentiment qu'elle pût être sauvée dans la religion dont elle faisait profession ; à quoi il répondit : *Votre religion est bonne, vous n'en devez pas chercher d'autre ni douter que vous n'y fassiez votre salut, pourvu qu'en vous attachant à la piété vous meniez en même temps une vie paisible et tranquille.*

Pendant qu'il restait au logis il n'était incommode à personne, il y passait la meilleure partie de son temps tranquillement dans sa chambre. Lorsqu'il lui arrivait de se trouver fatigué pour s'être trop attaché à ses méditations philosophiques, il descendait pour se délasser, et parlait à ceux du logis de tout ce qui pouvait servir de matière à un entretien ordinaire, même de bagatelles. Il se divertissait aussi quelquefois à fumer une pipe de tabac ; ou bien, lorsqu'il voulait se relâcher l'esprit un peu plus long-temps, il cherchait des araignées qu'il faisait battre ensemble, ou des mouches qu'il jetait dans la toile d'araignée, et regardait ensuite cette bataille avec tant de plaisir qu'il éclatait quelquefois de rire. Il observait aussi avec le microscope les différentes parties des plus petits insectes, d'où il tirait après les conséquences qui lui semblaient le mieux convenir à ses découvertes.

Au reste il n'aimait nullement l'argent, comme nous l'avons dit, et il était fort content d'avoir, au jour la journée, ce qui lui était nécessaire pour sa nourriture et pour son entretien. Simon de Vries, d'Amsterdam, qui marque beaucoup d'attachement pour lui dans la vingt-sixième lettre et qui l'appelle en même temps son très-fidèle ami (*amice integerrime*), lui fit un jour présent d'une somme de 2,000 florins, pour le mettre en état de vivre un peu plus à son aise ; mais Spinoza, en présence de son hôte, s'excusa civilement

de recevoir cet argent, sous prétexte qu'il n'avait besoin de rien, et que tant d'argent, s'il le recevait, le détournerait infailliblement de ses études et de ses occupations.

Le même Simon de Vries, approchant de sa fin et se voyant sans femme et sans enfants, voulait faire son testament et l'instituer héritier de tous ses biens; mais Spinoza n'y voulut jamais consentir, et remontra à son ami qu'il ne devait pas songer à laisser ses biens à d'autres qu'à son frère qui demeurait à Schiedam, puisqu'il était le plus proche de ses parents, et devait être naturellement son héritier.

Ceci fut exécuté comme il l'avait proposé; cependant ce fut à condition que le frère et héritier de Simon de Vries ferait à Spinoza une pension viagère qui suffirait pour sa subsistance, et cette clause fut aussi fidèlement exécutée. Mais ce qu'il y a de particulier, c'est qu'en conséquence on offrit à Spinoza une pension de 500 florins, qu'il n'accepta pas parce qu'il la trouvait trop considérable, de sorte qu'il la réduisit à 300. Cette pension lui fut payée régulièrement pendant sa vie; et après sa mort le même de Vries de Schiedam eut soin de faire encore payer au sieur Van der Spyck ce qui pouvait lui être dû par Spinoza, comme il paraît par la lettre de Jean Rieuwertz, imprimeur de la ville d'Amsterdam, employé dans cette commission : elle est datée du 6 mars 1678 et adressée à Van der Spyck même.

On peut encore juger du désintéressement de Spinoza par ce qui se passa après la mort de son père. Il s'agissait de partager sa succession entre ses sœurs et lui, à quoi il les avait fait condamner par justice, quoiqu'elles eussent mis tout en pratique pour l'en exclure. Cependant quand il fut question de faire le partage, il leur abandonna tout, et ne réserva pour son usage qu'un seul lit, qui était à la vérité fort bon, et le tour de lit qui en dépendait [1].

1. On lit dans Boullainv., p. 67 : « La conduite qu'il tint après la mort fatale de M. de Witt est une nouvelle preuve de son désintéressement. Cet illustre ministre lui avait assuré une pension de deux cents florins; il montra le sein de son mécène aux héritiers de M. Witt qui faisaient difficulté de la lui continuer. Spinoza le leur remit entre les mains avec autant de tranquillité que s'il avait eu d'ailleurs des fonds considérables. Cette manière désintéressée les fit rentrer en eux-mêmes, et ils lui accordèrent avec joie ce qu'ils venaient de lui refuser. » Lucas ajoute ici quelques autres détails : « Et c'est sur quoi était fondé le meilleur de sa subsistance, n'ayant hérité de son père que quelques affaires embrouillées pour des juifs, ou plutôt celles

IL EST CONNU DE PLUSIEURS PERSONNES DE GRANDE CONSIDÉRATION.

Spinoza n'eut pas plutôt publié quelques-uns de ses ouvrages, qu'il se fit un grand nom dans le monde parmi les personnes les plus distinguées, qui le regardaient comme un beau génie et un grand philosophe. M. Stoupe, lieutenant-colonel d'un régiment suisse au service du roi de France, commandait dans Utrecht en 1673. Il avait été auparavant ministre de la Savoie à Londres, dans les troubles d'Angleterre au temps de Cromwell; il devint dans la suite brigadier, et ce fut en faisant les fonctions de cette charge qu'il fut tué à la bataille de Steenkerke. Pendant qu'il était à Utrecht il fit un livre qu'il intitula *la Religion des Hollandais*, où il reproche entre autres choses aux théologiens réformés, qu'ils avaient vu imprimer sous leurs yeux en 1670 le livre qui porte pour titre *Tractatus theologico-politicus*, dont Spinoza se déclare l'auteur en sa dix-neuvième lettre, sans cependant s'être mis en peine de le réfuter ou d'y répondre. C'est ce que M. Stoupe avançait. Mais le célèbre Braunius, professeur dans l'université de Groningue, a fait voir le contraire dans un livre qu'il fit imprimer pour réfuter celui de M. Stoupe; et en effet tant d'écrits publiés contre ce traité abominable montrent évidemment que M. Stoupe s'était trompé. Ce fut en ce temps-là même qu'il écrivit plusieurs lettres à Spinoza, dont il reçut aussi plusieurs réponses, et qu'il le pria enfin de vouloir bien se rendre à Utrecht dans un certain temps qu'il lui marqua. M. Stoupe avait d'autant plus d'envie de l'y attirer, que le prince de Condé, qui prenait alors possession du gouvernement d'Utrecht, souhaitait fort de s'entretenir avec Spinosa; et c'était dans cette vue qu'on assurait que son altesse était si bien disposée à le servir auprès du roi, qu'elle espérait d'en obtenir aisément une pension pour Spinoza, pourvu seulement qu'il pût se résoudre à dédier quelqu'un de ses ouvrages à Sa Majesté. Il reçut cette dépêche accompagnée d'un passe-port, et partit peu de temps

des juifs, avec lesquels ce bon homme avait fait commerce. Elles l'embarrassaient de telle manière qu'il aima mieux leur abandonner tout que de sacrifier son repos à une espérance incertaine.»

après l'avoir reçue. Le sieur Halma, dans la Vie de notre philosophe qu'il a traduite et extraite du Dictionnaire de M. Bayle, rapporte à la page 11 qu'il est certain qu'il rendit visite au prince de Condé, avec qui il eut divers entretiens pendant plusieurs jours, aussi bien qu'avec plusieurs autres personnes de distinction, particulièrement avec le lieutenant-colonel Stoupe. Mais Van der Spyck et sa femme, chez qui il était logé et qui vivent encore à présent, m'assurent qu'à son retour il leur dit positivement qu'il n'avait pu voir le prince de Condé, qui était parti d'Utrecht quelques jours avant qu'il y arrivât; mais que dans les entretiens qu'il avait eus avec M. Stoupe, cet officier l'avait assuré qu'il s'emploierait pour lui volontiers, et qu'il ne devait pas douter d'obtenir à sa recommandation une pension de la libéralité du roi [1]; mais que pour lui, Spinoza, comme il n'avait pas dessein de rien dédier au roi de France, il avait refusé l'offre qu'on lui faisait avec toute la civilité dont il était capable [2].

Après son retour, la populace de La Haye s'émut extraordinairement à son occasion; il en était regardé comme un espion, et ils se disaient déjà à l'oreille qu'il fallait se défaire d'un homme si dangereux, qui traitait sans doute d'affaires d'état dans un commerce si public qu'il entretenait avec l'ennemi. L'hôte de Spinoza en fut alarmé, et craignit avec raison que la canaille ne l'arrachât

1. Le roi de France donnait alors des pensions à tous les savants, particulièrement aux étrangers, qui lui présentaient ou dédiaient quelque ouvrage. *Colerus.*

2. On lit dans Boullainv., p. 71 sqq. : « Mais Spinoza ne quittant jamais la solitude que pour y rentrer bientôt après, un voyage de quelques semaines le tenait en suspens. Enfin, dit un de ses amis (Lucas), après quelques remises, on le détermina à se mettre en chemin, pendant quoi un ordre du roi ayant appelé M. le prince ailleurs, M. de Luxembourg, qui le reçut en son absence, lui fit mille caresses, et l'assura de la bienveillance de M. le prince.

« Cette foule de courtisans n'étonna pas notre philosophe. Il avait une politesse plus approchante de la cour que d'une ville de commerce à qui il devait sa naissance, et dont on peut dire qu'il n'avait ni les vices ni les défauts. Quoique ce genre de vie fût entièrement opposé à ses maximes et à son goût, il s'y assujettit avec autant de complaisance que les courtisans mêmes. M. le prince, qui le voulait voir, mandait souvent qu'il l'attendît.

» Les curieux, qui l'aimaient et qui trouvaient toujours en lui quelque nouveau sujet de l'estimer, étaient ravis que son altesse l'obligeât de l'attendre : mais après quelques semaines, M. le prince ayant mandé qu'il ne pouvait retourner à Utrecht, tous les curieux d'entre les Français en eurent du chagrin, car notre philosophe prit en même temps congé d'eux malgré les offres obligeantes que lui fit M. de Luxembourg. »

de sa maison après l'avoir forcée et peut-être pillée; mais Spinoza le rassura et le consola le mieux qu'il fut possible. « Ne craignez » rien, lui dit-il, à mon égard, il m'est aisé de me justifier : assez » de gens, et des principaux du pays, savent bien ce qui m'a en- » gagé à faire ce voyage. Mais, quoi qu'il en soit, aussitôt que la » populace fera le moindre bruit à votre porte, je sortirai et irai » droit à eux, quand ils devraient me faire le même traitement » qu'ils ont fait aux pauvres messieurs de Witt. Je suis bon répu- » blicain, et n'ai jamais eu en vue que la gloire et l'avantage de » l'État. »

Ce fut en cette même année que l'électeur palatin Charles-Louis, de glorieuse mémoire, informé de la capacité de ce grand philosophe, voulut l'attirer à Heidelberg pour y enseigner la philosophie, n'ayant sans doute aucune connaissance du venin qu'il tenait encore caché dans son sein, et qui dans la suite se manifesta plus ouvertement. Son altesse électorale donna ordre au célèbre docteur Fabricius, bon philosophe et l'un de ses conseillers, d'en faire la proposition à Spinoza. Il lui offrait au nom de son prince, avec la chaire de philosophie, une liberté très-étendue de raisonner suivant ses principes, comme il jugerait le plus à propos, *cum amplissima philosophandi libertate.* Mais à cette offre on avait joint une condition qui n'accommodait nullement Spinosa; car, quelqu'étendue que fût la liberté qu'on lui accordait, il ne devait aucunement s'en servir au préjudice de la religion établie par les lois. Et c'est ce qui paraît par la lettre du docteur Fabricius, datée de Heidelberg, du 16 février (voyez *Spinozæ Oper. posth.*, *Epist.* 53, pag. 564). On trouve dans cette lettre qu'il y est régalé du titre de philosophe très-célèbre et de génie transcendant : *philosophe acutissime ac celeberrime.*

C'était là une mine qu'il éventa aisément, s'il m'est permis d'user de cette expression; il vit la difficulté, ou plutôt l'impossibilité où il était de raisonner suivant ses principes, et de ne rien avancer en même temps qui fût contraire à la religion établie. Il fit réponse à M. Fabricius le 30 mars 1673, et refusa civilement la chaire de philosophie qu'il lui offrait. Il lui manda que « l'instruction de la » jeunesse serait un obstacle à ses propres études, et que jamais » il n'avait eu la pensée d'embrasser une semblable profession. »

Mais ceci n'est qu'un prétexte, et il découvre assez ce qu'il a dans l'âme par les paroles suivantes : « De plus, je fais réflexion, dit-il » au docteur, que vous ne me marquez point dans quelles bornes » doit être renfermée cette liberté d'expliquer mes sentiments pour » ne pas choquer la religion. *Cogito deinde me nescire quibus limi-* » *tibus libertas illa philosophandi intercludi debeat, ne videar* » *publice stabilitam religionem perturbare velle.* » (Voyez ses Œuvres posthumes, page 563, Lettre 54 [1].)

1. On lit dans Boullainv., p. 77 sqq. : « *Caractère de cœur et d'esprit de Spinoza.* » « Spinoza n'ayant point eu de santé parfaite pendant tout le cours de sa vie, il avait appris à souffrir dès sa tendre jeunesse ; aussi jamais homme n'entendît-il mieux cette science si rare, mais cependant si nécessaire. Il ne cherchait de consolation que dans lui-même ; et s'il était sensible à quelque douleur, c'était à la douleur d'autrui. *Croire le mal moins rude quand il nous est commun avec plusieurs autres personnes, c'est*, disait-il, *une grande marque d'ignorance, et c'est avoir bien peu de bon sens que de mettre les peines communes au nombre des consolations.* C'est dans cet esprit qu'il versa des larmes lorsqu'il vit ses concitoyens déchirer, dans le célèbre M. de Witt, leur père commun ; et quoi qu'il sût mieux qu'homme du monde de quoi les hommes sont capables, il ne laissa pas de frémir à ce cruel spectacle. D'un côté, il voyait commettre un parricide sans exemple et une ingratitude extrême ; d'un autre, il se voyait privé d'un illustre mécène et du seul appui qui lui restât. C'en était trop pour terrasser une âme commune ; mais un cœur comme le sien, accoutumé à vaincre les troubles intérieurs, n'avait garde de succomber. Comme il se possédait toujours, il se vit bientôt au-dessus de ce redoutable accident ; un de ses amis qui s'en étonnait ne put s'empêcher de le lui témoigner. *Que nous servirait la sagesse*, repartit notre philosophe, *si en tombant dans les passions du peuple, nous n'avions pas la force de nous relever de nous mêmes !*

» Comme il n'épousait aucun parti il ne donnait le prix à pas un. Il laissait à chacun la liberté de ses préjugés ; mais il soutenait que la plupart étaient un obstacle à la vérité ; que la raison était inutile si on négligeait d'en user, et qu'on en défendît l'usage où il s'agissait de choisir. *Voilà*, disait-il, *les deux plus grands et plus ordinaires défauts de tous les hommes, la paresse et la présomption. Les uns croupissent lâchement dans une profonde ignorance qui les met au-dessous des brutes ; les autres s'élèvent en tyrans sur l'esprit des simples, en leur donnant pour oracles un monde de fausses pensées.* C'est la source de toutes les erreurs ; ce qui les divise les uns des autres, et s'oppose directement au but de la nature qui est de les rendre uniformes comme enfants d'une même mère. C'est pourquoi il disait qu'il n'y avait que ceux qui s'étaient dégagés des maximes de leur enfance qui pussent connaître la vérité ; qu'il faut se faire d'étranges efforts pour surmonter les impressions de la coutume, et pour effacer les fausses idées dont l'esprit des hommes se remplit avant qu'ils soient capables de juger des choses par eux-mêmes. Sortir de cet abîme était, à son avis, un aussi grand miracle que de débrouiller le chaos.

» Il ne faut donc pas s'étonner s'il a fait si souvent la guerre à la superstition. Outre qu'il y était porté par une pente naturelle, les enseignements de son père qui était homme de bon sens, y avaient beaucoup contribué. Le bonhomme, lui ayant appris à ne la pas confondre avec la solide piété, et voulant éprouver son

[illegible] COLLIER.

[illegible] ECRITS ET SES SENTIMENTS.

[illegible] de ses ouvrages. [illegible]
[illegible] sur qu'il soit l'auteur [illegible]
[illegible] se trouvent nommés [illegible] autres sont [illegible]
[illegible] d'un chacun.
[illegible] vie [illegible] avance [illegible] comme [illegible]
[illegible] sortie de la [illegible]
[illegible] de l'imprime. [illegible]
[illegible] choses qu'on a [illegible]
[illegible] livre de *Lucretius [illegible]*
[illegible] ble d'apprendre aucune nouvelle [illegible]
[illegible] recherches une [illegible]
[illegible] familièrement avec [illegible]

[illegible] avait encore que six ans [illegible]
[illegible] avait une certaine [illegible]
[illegible] qui avait [illegible]
[illegible] mette [illegible]
[illegible] comptre son argent [illegible]
[illegible] nous [illegible]
[illegible] s'est jamais [illegible]
[illegible] vous [illegible]
[illegible] ne [illegible]
[illegible] marque [illegible]
[illegible] ferme [illegible]
[illegible] ne [illegible]
[illegible] entre [illegible]
[illegible] sources [illegible]
[illegible] s le sens [illegible]
[illegible] du tout [illegible]
[illegible] toutes ses actions [illegible]
[illegible] en une entière [illegible]
[illegible] sirs [illegible]
[illegible] une [illegible]
[illegible] divertissements [illegible]
[illegible] une chose indifférente. [illegible]
[illegible] ntes ces choses [illegible]
[illegible] ne se [illegible]
[illegible] tion. [illegible]
[illegible] ip de ses fausses [illegible]
[illegible] était tout à fait [illegible]
[illegible] ont de Dieu. [illegible]
[illegible] ement des plus [illegible]
[illegible] comme, dis-je, [illegible]

L'année 1664 il mit sous la presse les Principes de philosophie de M. Descartes démontrés géométriquement, première et seconde partie : *Renati Descartes Principiorum philosophiæ pars prima et secunda more geometrico demonstratæ*, qui furent bientôt suivis de ses Méditations métaphysiques, *Cogitata metaphysica;* et s'il en fût demeuré là, ce malheureux homme aurait encore à présent la réputation qu'il eût méritée de philosophe sage et éclairé.

L'année 1665 il parut un petit livre in-12 qui avait pour titre *Lucii Antistii Constantis De jure Ecclesiasticorum*, Alethopoli, apud Cajum Valerium Pennatum : *Du Droit des Ecclésiastiques, par Lucius Antistius Constans,* imprimé à Aléthopole, chez Caïus Valerius Pennatus. L'auteur s'efforce de prouver dans cet ouvrage que le droit spirituel et politique que le clergé s'attribue et qui lui est attribué par d'autres ne lui appartient aucunement; que les gens d'église en abusent d'une manière profane, et que toute leur

dule s'en imagine. Il croyait que plus nous connaissons Dieu, plus nous sommes maîtres de nos passions, , que c'est dans cette connaissance qu'on trouve le parfait acquiescement de l'esprit et le véritable amour de Dieu, en quoi consiste notre salut, qui est la béatitude et la liberté.

» Spinoza avait d'ailleurs dans ses entretiens un air si engageant et des comparaisons si justes, qu'il faisait tomber insensiblement tout le monde de son opinion. Il était persuasif, quoiqu'il n'affectât de parler ni poliment ni élégamment. Il se rendait si intelligible, et son discours était si rempli de bon sens, que nul ne l'entendait qu'il n'en demeurât satisfait. Ces beaux talents attiraient chez lui toutes les personnes raisonnables, et en quelque temps que ce fût, on le trouvait d'une humeur égale et agréable.

» De tous ceux qui le fréquentaient il n'y en avait pas un qui ne lui témoignât une amitié particulière; mais comme il n'est rien de si caché que le cœur de l'homme, on a vu par la suite que la plupart de ces amitiés étaient feintes; ceux qui lui étaient les plus redevables, l'ayant traité, sans aucun sujet, ni apparent ni véritable, de la plus ingrate manière qui se puisse imaginer.

» Ces faux amis qui l'adoraient en apparence le déchiraient sous main, soit pour s'acquérir de la réputation, soit pour faire leur cour aux puissances qui n'aiment que les valets, et qui redoutent des conseillers et des amis sages, et les gens d'esprit. Un jour ayant appris qu'un de ses plus grands admirateurs tâchait de soulever le peuple et le magistrat, il répondit sans émotion : *Ce n'est pas d'aujourd'hui que la vertu coûte cher; ce ne sera pas la médisance qui me la fera abandonner.* Quoiqu'il n'y ait point de blessure plus dangereuse que celle de la médisance, ni moins facile à supporter, on ne l'a jamais ouï témoigner aucun ressentiment contre ceux qui le déchiraient.

» Outre qu'il n'était pas d'une complexion fort robuste, sa grande application aidait encore à l'affaiblir; et comme il n'y a rien qui dessèche tant que les veilles, les siennes étaient devenues presque continuelles par ses ardentes méditations, » bien qu'après avoir langui les dernières années de sa vie, il la finit au milieu de sa course. »

autorité dépend entièrement de celle des magistrats ou souverains qui tiennent la place de Dieu dans les villes et républiques où le clergé s'est établi; qu'ainsi ce n'est point leur propre religion que les pasteurs doivent s'ingérer d'enseigner, mais celle que le magistrat leur ordonne de prêcher. Tout ceci, au reste, n'est établi que sur les principes mêmes dont Hobbes s'est servi dans son *Leviathan*.

M. Bayle nous apprend [1] que le style, les principes et le dessein du livre d'Antistius étaient semblables à celui de Spinoza qui a pour titre *Tractatus theologico-politicus;* mais ce n'est rien dire de positif. Que ce Traité ait paru justement dans le même temps où Spinoza commença d'écrire le sien, et que le *Tractatus theologico-politicus* ait suivi peu de temps après cet autre Traité, n'est pas une preuve non plus que l'un ait été l'avant-coureur de l'autre. Il est très-possible que deux personnes entreprennent d'écrire et d'avancer les mêmes impiétés; et parce que leurs écrits viendraient à peu près en même temps, il n'y aurait pas lieu pour cela d'en inférer qu'ils seraient d'un seul et même auteur. Spinoza lui-même, interrogé par une personne de grande considération s'il était l'auteur du premier Traité, le nia positivement; ce que je tiens de personnes dignes de foi. La latinité des deux livres, le style et les manières de parler ne sont pas non plus si semblables comme on prétend : le premier s'exprime avec un profond respect en parlant de Dieu ; il le nomme souvent Dieu très-bon et très-grand, *Deum ter optimum maximum*. Mais je ne trouve de pareilles expressions en aucun endroit des écrits de Spinoza.

Plusieurs personnes savantes m'ont assuré que le livre impie qui a pour titre *l'Ecriture sainte expliquée par la Philosophie*, *Philosophia sacræ Scripturæ interpres* [2], et le Traité dont nous avons fait mention venaient l'un et l'autre d'un même auteur, à savoir, L... M... Et quoique la chose me semble fort vraisemblable, je la laisse pourtant au jugement de ceux qui peuvent en avoir une connaissance plus particulière.

Ce fut en l'an 1670 que Spinoza publia son *Tractatus theologico-politicus*. Celui qui l'a traduit en flamand a jugé à propos de l'in-

1. T. III du Dictionnaire, p. 2773.
2. Imprimé in-4° en 1666. Col.

tituler *De Regtzinnige Theologant, of Godgeleerde Staattkunde* : le *Théologien judicieux et politique*. Spinoza dit nettement qu'il en est l'auteur, dans sa dix-neuvième lettre, adressée à M. Oldenbourg; il le prie dans cette lettre même de lui proposer les objections que les personnes savantes formaient contre son livre, car il avait alors dessein de le faire réimprimer et d'y ajouter des remarques. Au bas du titre du livre on a trouvé bon de marquer que l'impression en avait été faite à Hambourg, chez Henri Conrad. Cependant il est certain que ni le magistrat, ni les vénérables ministres de Hambourg n'ont jamais souffert que tant d'impiétés eussent été imprimées et débitées publiquement dans leur ville.

Il n'y a point de doute que ce livre fut imprimé à Amsterdam, chez Christophe Conrad, imprimeur, sur le canal de l'Églantir. En 1679, étant appelé en cette ville-là pour quelques affaires, Conrad même m'apporta quelques exemplaires de ce Traité et m'en fit présent, ne sachant pas combien c'était un ouvrage pernicieux.

Le traducteur hollandais a pareillement jugé à propos d'honorer la ville de Brême d'une si digne production; comme si sa traduction y fût sortie de dessous la presse de Hans Jurgen Van der Weyl, en l'année 1694. Mais ce qui est dit de ces impressions de Brême et de Hambourg est également faux, et l'on n'eût pas manqué de trouver les mêmes difficultés dans l'une et dans l'autre de ces deux villes, si on eût entrepris d'y imprimer et publier de pareils ouvrages. Philopater, dont nous avons déjà fait mention, dit ouvertement dans la suite de sa Vie, pag. 231, que le vieux Jean Hendrikzen Glasemaker, que j'ai fort bien connu, a été le traducteur de cet ouvrage; et il nous assure en même temps qu'il avait aussi traduit en hollandais les Œuvres posthumes de Spinoza, publiées en 1677. Il fait au reste un si grand cas de ce Traité de Spinoza, et l'élève si haut, qu'il semble que le monde n'ait jamais vu son pareil. L'auteur, ou du moins l'imprimeur de la suite de la *Vie de Philopater*, Aard Wolsgryck, ci-devant libraire à Amsterdam, sur le coin du Rosmaryn-Steeg, fut puni de cette insolence comme il le méritait, et confiné dans la maison de correction, où il fut condamné pour quelques années. Je souhaite de tout mon cœur qu'il ait plu à Dieu de lui toucher le cœur pendant le séjour qu'il a fait en ce lieu, et qu'il en soit sorti avec de meilleurs sentiments. C'est

[illegible]

[illegible] 35 [illegible] Spinoza [illegible]
» [illegible] [illegible]
» [illegible] [illegible]
» [illegible]

sont les auteurs n'ont parlé et écrit que par ordre de Dieu et par l'inspiration du Saint-Esprit; que cette même Écriture est très-certainement vraie, et qu'elle rend à nos consciences un témoignage assuré de sa vérité; qu'elle est enfin un juge dont les décisions doivent être la règle ferme et inébranlable de nos sentiments, de nos pensées, de notre foi et de notre vie? C'est alors qu'on pourrait bien dire que la sainte Bible n'est qu'un nez de cire qu'on tourne et forme comme on veut; une lunette ou un verre au travers de qui un chacun peut voir justement ce qui plaît à son imagination; un vrai bonnet de fou qu'on ajuste et tourne à sa fantaisie en cent manières différentes après s'en être coiffé. Le Seigneur te confonde, Satan, et te ferme la bouche!

Spitzelius ne se contente pas de dire ce qu'il pense de ce livre pernicieux, il joint au jugement qu'il en fait celui de M. Manseveld, ci-devant professeur à Utrecht, qui, dans un livre qu'il fit imprimer à Amsterdam en 1674, en parle en ces termes : « Nous » estimons que ce Traité doit être à jamais enseveli dans les ténè» bres du plus profond oubli : *Tractatum hunc ad æternas dam» nandum tenebras,* » *etc.* Ce qui est bien judicieux, puisque ce malheureux Traité renverse de fond en comble la religion chrétienne, en ôtant toute autorité aux livres sacrés, sur qui elle est uniquement fondée et établie.

Le second témoignage que je veux produire est celui du sieur Guillaume Van Blyenburg, de Dordrecht, qui a entretenu un long commerce de lettres avec Spinoza, et qui, dans sa trente et unième, insérée dans les *Œuvres posthumes de Spinoza*, page 476, dit, en parlant de lui-même, qu'il n'a embrassé aucun parti ou vocation, et qu'il subsiste par un négoce honnête qu'il exerce : *Liber sum, nulli adstrictus professioni, honestis mercaturis me alo.* Ce marchand, homme savant, dans la préface d'un ouvrage qui porte pour titre : *la Vérité de la Religion chrétienne,* imprimé à Leyde en 1674, exprime ainsi le jugement qu'il fait du Traité de Spinoza : « C'est un » livre, dit-il, rempli de découvertes curieuses, mais abominables, » dont la science et les recherches ne peuvent avoir été puisées » qu'en enfer. Il n'y a point de chrétien ni même d'homme de bon » sens qui ne doive avoir un tel livre en horreur. L'auteur tâche » d'y ruiner la religion chrétienne et toutes nos espérances qui en

» dépendent; au lieu de quoi il introduit l'athéisme, ou tout au plus » une religion naturelle forgée selon le caprice ou l'intérêt des sou- » verains. Le mal y est uniquement réprimé par la crainte du châ- » timent; mais, quand on ne craint ni bourreau ni justice, un » homme sans conscience peut tout attenter pour se satisfaire, » etc.

Je dois ajouter que j'ai lu avec application ce livre de Spinoza depuis le commencement jusqu'à la fin; mais je puis en même temps protester devant Dieu de n'y avoir rien trouvé de solide ni qui fût capable de m'inquiéter le moins du monde dans la profession que je fais de croire aux vérités évangéliques. Au lieu de preuves solides, on y trouve des suppositions et ce qu'on appelle dans les écoles *petitiones principii*. Les choses mêmes qu'on avance y passent pour preuves, lesquelles étant niées et rejetées, il ne reste plus à cet auteur que des mensonges et des blasphèmes. Sans être obligé de donner ni raison ni preuve de ce qu'il avançait, voulait-il de son côté obliger le monde à le croire aveuglément sur sa parole?

Enfin divers écrits que Spinoza laissa après sa mort furent imprimés en 1677, qui fut aussi l'année qu'il mourut. C'est ce qu'on appelle ses *Œuvres posthumes, Opera posthuma* [1]. Les trois lettres capitales B. D. S. se trouvent à la tête du livre, qui contient cinq traités : le premier est un traité de morale démontrée géométriquement (*Ethica more geometrico demonstrata*); le second est un ouvrage de politique; le troisième traite de l'entendement et des moyens de le rectifier (*De emendatione intellectus*); le quatrième volume est un recueil de lettres et de réponses (*Epistolæ et responsiones*); le cinquième, un abrégé de grammaire hébraïque (*Compendium grammatices linguæ hebreæ*). Il n'est fait mention ni du nom de l'imprimeur ni du lieu où cet ouvrage a été imprimé; ce qui montre assez que celui qui en a procuré l'impression n'avait pas dessein de se faire connaître. Cependant l'hôte de Spinoza, le sieur Henri Van der Spyck, qui est encore plein de vie, m'a témoigné

1. On lit dans Boullainv., p. 102. : « Comme il avait un grand penchant à ne rien faire pour être regardé et admiré du peuple, il recommanda en mourant de ne point mettre son nom à sa Morale, témoignant que ces affectations étaient indignes d'un philosophe. C'est en quoi on a suivi essentiellement ses intentions, et l'on n'a mis à la tête de ses Œuvres posthumes que ces trois lettres capitales, B. D. S., que l'on sait bien devoir signifier Benoît de Spinoza. Cet ouvrage contient cinq traités. »

la pensée et l'étendue. Par la première de ces propriétés, Dieu est contenu dans l'univers; par la seconde il est l'univers lui-même : les deux jointes ensemble font ce qu'il appelle Dieu.

Autant que j'ai pu comprendre les sentiments de Spinoza, voici sur quoi roule la dispute qu'il y a entre nous qui sommes chrétiens et lui, savoir : si le Dieu véritable est une substance éternelle, différente et distincte de l'univers et de toute la nature; et si, par un acte de volonté entièrement libre, il a tiré du néant le monde et toutes les créatures, ou si l'univers et tous les êtres qu'il renferme appartiennent essentiellement à la nature de Dieu, considéré comme une substance dont la pensée et l'étendue sont infinies. C'est cette dernière proposition que Spinoza soutient. On peut consulter l'*Anti-Spinoza* de L. Vittichius, pag. 18 et suiv. Ainsi il avoue bien que Dieu est la cause généralement de toutes choses; mais il prétend que Dieu les a produites nécessairement, sans liberté, sans choix et sans consulter son bon plaisir. Pareillement, tout ce qui arrive au monde, bien ou mal, vertu ou crime, péché ou bonnes œuvres, part de lui nécessairement; et par conséquent il ne doit y avoir ni jugement, ni punition, ni résurrection, ni salut, ni damnation; car autrement ce Dieu imaginaire punirait et récompenserait son propre ouvrage, comme un enfant fait sa poupée. N'est-ce pas là le plus pernicieux athéisme qui ait jamais paru au monde? C'est aussi ce qui donne occasion à M. Burmannus, ministre des réformés à Enkhuise, de nommer à juste titre Spinoza le plus impie athée qui ait jamais vu le jour.

Ce n'a pas été mon dessein d'examiner ici toutes les impiétés et les absurdités de Spinoza; j'en ai rapporté quelques-unes, et me suis attaché à ce qu'il y a de plus capital, seulement dans la vue d'inspirer au lecteur chrétien l'aversion et l'horreur qu'il doit avoir d'une doctrine si pernicieuse. Je ne dois cependant pas oublier de dire qu'il est visible que dans la seconde partie de son traité de morale il ne fait qu'un seul et même être de l'âme et du corps, dont les propriétés sont, comme il les exprime, celle de penser et celle d'être étendue, car c'est ainsi qu'il s'explique à la page 40 : « Quand » je parle de corps, je n'entends autre chose qu'une modalité qui » exprime l'essence de Dieu d'une manière certaine et précise, en » tant qu'il est considéré comme une chose étendue » (*Per corpus*

intellig monum [illegible]
deratur, certe [illegible]
l'âme qui es [illegible]
ou manier [illegible]
même par la pens[illegible]
particulier [illegible]
l'essence de Die[illegible]
pensée. [illegible]
chrétiens. [illegible]
corps, à mon[illegible]
la fin de s[illegible]
Piété, comme [illegible]
en soutenan[illegible]
la sagesse [illegible]
choses [illegible]
fin manifes[illegible]
Il dit, ur pe[illegible]
a cela que [illegible]
» sitivement [illegible]
quæsian [illegible]
sumpse[illegible]
» dit, [illegible]
» qu[illegible]
lui [illegible]
pliqu[illegible]
ch. 4[illegible]
de [illegible]
niere [illegible]

Dans [illegible]
role[illegible]
il [illegible]
qui est [illegible]
pérance [illegible]
temps à [illegible]

QUELQUES ÉCRITS DE SPINOZA QUI N'ONT POINT ÉTÉ IMPRIMÉS.

Celui qui a eu soin de publier les Œuvres posthumes de Spinoza compte parmi les écrits de cet auteur qui n'ont point été imprimés, un *Traité de l'Iris ou de l'arc-en-ciel*. Je connais ici, à La Haye, des personnes distinguées qui ont vu et lu cet ouvrage, mais qui n'ont pas conseillé à Spinoza de le donner au public; ce qui peut être lui fit de la peine et le fit résoudre à jeter cet écrit au feu six mois avant sa mort, comme les gens du logis où il demeurait m'en ont informé. Il avait encore commencé une traduction du *Vieux Testament* en flamand, sur quoi il avait souvent conféré avec des personnes savantes dans les langues, et s'était informé des explications que les chrétiens donnaient à divers passages. Il y avait déjà long-temps qu'il avait achevé les cinq livres de Moïse, quand, peu de jours avant sa mort, il jeta tout cet ouvrage au feu dans sa chambre.

PLUSIEURS AUTEURS RÉFUTENT SES OUVRAGES.

Ses ouvrages ont à peine été publiés que Dieu, en même temps, a suscité à sa gloire, et pour la défense de la religion chrétienne, divers champions qui les ont combattus avec tout le succès qu'ils en devaient espérer. Le docteur Théoph. Spitzelius, dans son livre qui a pour titre *Infelix litterator*, en nomme deux : savoir, François Kuyper de Roterdam, dont le livre, imprimé à Roterdam en 1676, est intitulé *Arcana atheismi revelata*, etc., *les Mystères profonds de l'athéisme découverts;* le second est Régnier de Mansveld, professeur à Utrecht, qui, dès l'année 1674, fit imprimer dans la même ville un écrit sur le même sujet.

L'année suivante, à savoir 1675, on vit sortir de dessous la presse d'Isaac Næranus, sous le titre d'*Enervatio Tractatus theologico-politici*, une réfutation de ce Traité de Spinoza composée par Jean Bredenbourg, dont le père avait été ancien de l'église luthérienne à Roterdam. Le sieur George-Mathias Kœnig, dans sa *Bibliothèque d'Auteurs anciens et modernes*, a trouvé à propos de nommer

[illegible] 1. [illegible] un certain [illegible] *[illegible]*. [illegible] [illegible] [illegible]

sente en donnant son livre au public, mais un trésor d'un prix inestimable et qui ne périra jamais; et il serait fort à souhaiter qu'il se trouvât beaucoup de semblables marchands sur les bourses d'Amsterdam et de Roterdam.

Nos théologiens de la confession d'Augsbourg se sont aussi distingués parmi ceux qui ont réfuté les impiétés de Spinoza. A peine son *Tractatus theologico-politicus* vit le jour, qu'ils prirent la plume et écrivirent contre lui. On peut mettre à leur tête le docteur Musæus, professeur en théologie à Jene, homme de grand génie, qui dans son temps n'eut peut-être pas son semblable. Pendant la vie de Spinoza, à savoir en l'année 1674, il publia une dissertation de douze feuilles, dont le titre était : *Tractatus theologico-politicus ad veritatis lumen examinatus* (*le Traité de théologie et de politique examiné par les lumières du bon sens et de la vérité*). Il déclare aux pages 2 et 3 l'aversion qu'il a pour une production si impie et l'exprime en ces termes : *Jure merito quis dubitet num ex illis quos ipse dæmon ad humana divinaque jura pervertenda magno numero conduxit, repertus fuerit, qui in iis depravendis operosior fuerit quam hic impostor, magno Ecclesiæ malo et Reipublicæ detrimento natus :* « Le diable séduit un grand nombre d'hommes, » qui semblent tous être à ses gages et s'attachent uniquement à » renverser ce qu'il y a de plus sacré au monde. Cependant il y a » lieu de douter si parmi eux aucun a travaillé à ruiner tout droit » humain et divin avec plus d'efficace que cet imposteur, qui n'a » eu autre chose en vue que la perte de l'État et de la religion. » Aux pages 5, 6, 7 et 8, il expose fort nettement les expressions philosophiques de Spinoza, explique celles qui peuvent souffrir un double sens, et montre clairement dans quel sens Spinoza s'en est servi, afin de comprendre d'autant mieux sa pensée. A la page 16, § 32, il montre qu'en publiant un tel ouvrage les vues de Spinoza ont été d'établir que chacun homme a le droit et la liberté de fixer sa créance en matière de religion, et de la restreindre uniquement aux choses qui sont à sa portée et qu'il peut comprendre. Il avait déjà auparavant, à la page 14, § 28, parfaitement bien exposé l'état de la question, et marqué en quoi Spinoza s'écarte du sentiment des chrétiens ; et c'est de cette manière qu'il continue d'examiner le Traité de Spinoza, où il ne laisse rien passer, pas la

moindre [illegible]
ne faut [illegible]
docteur M[illegible]
mort.

Quoiqu'on a [illegible]
théologie, comme [illegible]
cependant, selon moi, [illegible]
que ce savant professeur [illegible]
confirmé par plusieurs autres [illegible]
dorus Securus, à commencer [illegible]
l'*Origine de l'athéisme* [illegible]
livre intitulé : *Prudentia theologica* [illegible]
» suis fort surpris que la dissertation du docteur Musæus [illegible]
» Spinoza est si rare et si peu connue [illegible]
» y rendre plus de justice à ce savant théologien [illegible]
» un sujet si important : car il a certainement mieux [illegible]
» cun autre. » M. Fullerus *in Continuatione Bibliothecæ* [illegible]
salis, etc., s'exprime ainsi, en parlant du docteur Musæus : « Le
» lustre théologien de Jene a solidement réfuté le livre pernicieux
» de Spinoza avec l'habileté et le succès qui lui sont ordinaires. »
(*Celeberrimus ille Jenensium theologus Joh. Musæus Spinozæ pestilentissimum fœtum acutissimis, quæ solet, telis confodit*)

Le même auteur fait aussi mention de Frédéric Rappoltus professeur en théologie à Leipzig, qui, dans une oraison qu'il prononça lorsqu'il prit possession de sa chaire de professeur, réfuta partiellement les sentiments de Spinoza ; quoique après avoir lu cette harangue, je trouve qu'il ne l'a réfuté qu'indirectement et sans le nommer. Elle a pour titre : *Oratio contra naturalistas habita septimo kalendis junii anno* 1670 ; et on la peut lire dans les *Œuvres théologiques* de Rappoltus, t. I, p. 1386 et suiv., publiées par le docteur Jean Benoît Carpzovius, et imprimées à Leipzig en 1677. Le docteur J. Conrad Dürrius, professeur à Altorf, a [illegible] le même plan dans une harangue que je n'ai pas lue, [illegible] on m'a parlé avec éloge comme d'une [illegible]

Le sieur Aubert de Versé publia en 1684 un livre [illegible] titre : *L'impie convaincu ; ou Dissertation contre* [illegible] *laquelle on réfute les fondements de son athéisme* [illegible]

Yvon, parent et disciple de Labadie, et ministre de ceux de sa secte à Wiewerden en Frise, écrivit un traité contre Spinoza, qu'il publia sous ce titre : *L'impiété vaincue, etc.* Dans le *Supplément au Dictionnaire* de Moréri, à l'article de Spinoza, il est fait mention d'un *Traité de la conformité de la raison avec la foi* (*De concordia rationis et fidei*), dont M. Huet est l'auteur. Ce livre fut réimprimé à Leipzig en 1692 ; et les journalistes de cette ville en ont donné un bon extrait, où les sentiments de Spinoza sont exposés fort nettement et réfutés avec beaucoup de force et d'habileté. Le savant M. Simon et M. de La Motte, ministre de Savoie à Londres, ont travaillé l'un et l'autre sur le même sujet. J'ai bien vu les ouvrages de ces deux auteurs ; mais je ne sais pas assez le français pour pouvoir en juger. Le sieur Pierre Poiret, qui demeure à présent à Reinsbourg près de Leyde, dans la seconde impression de son livre *De Deo, anima et malo*, y a joint un traité contre Spinoza, dont le titre est : *Fundamenta atheismi eversa, sive specimen absurditatis Spinozianæ* (*Les principes de l'athéisme renversés, etc.*). C'est un ouvrage qui mérite bien qu'on se donne la peine de le lire avec attention.

Le dernier ouvrage dont je ferai mention est celui de M. Wittichius, professeur à Leyde, qui fut imprimé en 1690, après la mort de l'auteur, sous ce titre : *Christophori Wittichii professoris Leidensis anti-Spinoza, sive examen Ethices B. de Spinoza.* Il parut encore quelque temps après traduit en flamand, et imprimé à Amsterdam chez les Wasbergen. Il n'est pas étrange que, dans un livre tel que celui qui a pour titre : *Suite de la Vie de Philopater*, on ait tâché de diffamer ce savant homme et de flétrir sa réputation après sa mort. On débite, dans cet écrit pernicieux, que M. Wittichius était un excellent philosophe, grand ami de Spinoza, avec qui il était dans un commerce étroit, qu'ils cultivaient l'un et l'autre par lettres et par des entretiens particuliers qu'ils avaient souvent ensemble ; qu'ils étaient, en un mot, tous deux, dans les mêmes sentiments : que, cependant, pour ne passer pas dans le monde pour *spinoziste*, M. Wittichius avait écrit contre le Traité de Morale de Spinoza ; et qu'on n'avait fait imprimer sa réfutation qu'après sa mort, que dans la vue de lui conserver son honneur et la réputation de chrétien orthodoxe. Voilà les calomnies que cet insolent a avancées ; je

ne sais d'où il en a tirées. Sur cette apparence de vérité il appuie tout le mensonge. D'où a-t-il appris que ces deux philosophes avaient un commerce si particulier ensemble : qu'ils se voyaient et s'écrivaient si souvent l'un à l'autre ? On ne trouve aucune lettre de Spinoza écrite à M. Wittichius, ni de M. Wittichius écrite à Spinoza, parmi les lettres de cet auteur qu'on a pris soin de faire imprimer, et il n'y en a aucune non plus parmi celles qui sont restées sans être imprimées : de sorte qu'il y a tout lieu de croire que cette liaison étroite et les lettres qu'ils s'écrivaient l'un à l'autre sont du cru et de l'invention de ce calomniateur. Je n'ai, à la vérité, jamais eu occasion de parler à M. Wittichius ; mais je connais assez particulièrement M. Zimmermann, son neveu, ministre pour le présent de l'église anglicane, et qui a demeuré avec son oncle pendant ses dernières années. Il ne m'a rien communiqué sur ce sujet qui se fît fort opposé à ce que débite l'auteur de la *Vie de Philopater* : jusqu'à me faire voir un écrit que son oncle lui avait dicté, où les sentiments de Spinoza étaient également bien expliqués et réfutés. Pour le justifier entièrement, faut-il autre chose que ce dernier ouvrage qu'il a composé ? C'est là où l'on voit quelle est sa créance, et où il fait en quelque manière une profession de foi peu de temps avant sa mort. Quel homme, touché de quelque sentiment de religion, osera penser, et moins encore écrire, que tout ceci n'a été qu'hypocrisie, fait uniquement en vue de pouvoir aller à l'église, sauver les apparences, et n'avoir pas la réputation d'impie et de libertin ?

Si l'on pouvait inférer de pareilles choses de ce qu'on prétendrait qu'il y aurait eu quelque correspondance entre deux personnes, je ne me trouverais pas fort en [illegible] de pasteurs qui n'eussent tout à craindre [illegible] des calomniateurs ; puisqu'il [illegible] ter tout commerce avec des personnes [illegible] toujours des plus orthodoxes.

Je me souviens ici volontiers de [illegible] sterdam, et le nomme avec [illegible] un professeur qui, dans ses ouvrages et [illegible] leçons théologiques, a toujours [illegible] Spinoza. Le sieur François Hanse [illegible]

ques sur la vie et sur les opinions de Spinoza, page 85, lorsqu'il dit qu'il a réfuté les sentiments de ce philosophe d'une manière si solide, qu'aucun de ses partisans n'a jamais osé jusqu'à présent le prendre à partie et se mesurer avec lui. Il ajoute que ce subtil écrivain est encore en état de repousser comme il faut l'auteur de la *Vie de Philopater* sur les calomnies qu'il a débitées à la page 193 et de lui fermer la bouche.

Je ne dirai qu'un mot de deux auteurs célèbres, et les joindrai ensemble, quoiqu'un peu opposés l'un à l'autre pour le présent. Le premier est M. Bayle trop connu dans la république des lettres pour devoir en faire ici l'éloge. Le second est M. Jacquelot, ci-devant ministre de l'église française à La Haye, et à présent prédicateur ordinaire de sa majesté le roi de Prusse. Ils ont fait l'un et l'autre de savantes et solides remarques sur la vie, les écrits et les sentiments de Spinoza. Ce qu'ils ont publié sur cette matière, avec l'approbation de tout le monde, a été traduit en flamand par François Halma, libraire à Amsterdam et homme de lettres. Il a joint à sa traduction une préface et quelques remarques judicieuses sur la suite de la *Vie de Philopater*. Ce qui est de lui vaut aussi son prix et mérite d'être lu.

Il n'est pas nécessaire de parler ici de plusieurs écrivains qui ont attaqué les sentiments de Spinoza tout récemment à l'occasion d'un livre intitulé *Hemel op Aarden*, le *Paradis sur la terre*, composé par M. van Leenhoff, ministre réformé à Zwol; où l'on prétend que ce ministre bâtit sur les fondements de Spinoza. Ces choses sont trop récentes et trop connues du public pour s'y arrêter, c'est pourquoi je passe outre pour parler de la mort de ce célèbre athée.

DE LA DERNIÈRE MALADIE DE SPINOZA ET DE SA MORT.

On a fait tant de différents rapports et si peu véritables touchant la mort de Spinoza, qu'il est surprenant que des gens éclairés se soient mis en frais d'en informer le public sur des ouï-dire, sans auparavant s'être mieux instruit eux-mêmes de ce qu'ils débitaient. On trouve un échantillon des faussetés qu'ils avancent sur ce sujet

dans le *Menagiana*, imprimé à Amsterdam en 1695, où l'auteur s'exprime ainsi :

« J'ai ouï-dire que Spinoza était mort de peur qu'il avait » eue d'être mis à la Bastille. Il était venu en France attiré par » deux personnes de qualité qui avaient envie de le voir. M. de » Pomponne en fut averti : et comme c'est un ministre fort zélé » pour la religion il ne jugea pas à propos de souffrir Spinoza en » France, où il était capable de faire bien du désordre, et pour » l'en empêcher il résolut de le faire mettre à la Bastille. Spinoza, » qui en eut avis, se sauva en habit de cordelier : mais je ne ga- » rantis pas cette dernière circonstance. Ce qui est certain est que » bien des personnes qui l'ont vu m'ont assuré qu'il était petit » jaunâtre, qu'il avait quelque chose de noir dans la physionomie, » et qu'il portait sur son visage un caractère de reprobation. »

Tout ceci n'est qu'un tissu de fables et de mensonges, car il est certain que Spinoza n'a été de sa vie en France, et quoique des personnes de distinction aient tâché de l'y attirer, comme il a avoué à ses hôtes, il les a cependant bien assurés en même temps qu'il n'espérait pas d'avoir jamais assez peu de jugement pour faire une telle folie. On jugera aisément aussi par ce que je dirai ci-après qu'il n'est nullement véritable qu'il soit mort de peur. Pour cet effet je rapporterai les circonstances de sa mort sans partialité, et n'avancerai rien sans preuve ; ce que je suis en état d'exécuter d'autant plus aisément que c'est ici à La Haye qu'il est mort et enterré.

Spinoza était d'une constitution très-faible, malsain, maigre, et attaqué de phthisie depuis plus de vingt ans ; ce qui l'obligeait à vivre de régime, et à être extrêmement sobre en son boire et en son manger. Cependant, ni son hôte, ni ceux du logis ne croyaient pas que sa fin fût si proche, même peu de temps avant que la mort le surprit, et n'en avaient pas la moindre pensée : car le 22 février, qui fut alors le samedi devant les jours gras, son hôte et sa femme furent entendre la prédication qu'on fait dans [illegible] pour disposer un chacun à recevoir la communion qui se [illegible] le lendemain selon une coutume établie parmi nous. Ils [illegible] retourné au logis après le sermon, à quatre heures [illegible] Spinoza descendit de sa chambre en bas, et eut avec [illegible]

que Spinoza avait ordonné qu'immédiatement après sa mort on eût à envoyer à Amsterdam, à Jean Rieuwertzen, imprimeur de la ville, son pupitre où ses lettres et papiers étaient enfermés; ce que Van der Spyck ne manqua pas d'exécuter, selon la volonté de Spinoza. Et Jean Rieuwertzen, par sa réponse au sieur Van der Spyck, datée d'Amsterdam, du 25 mars 1677, reconnaît avoir reçu le pupitre en question. Il ajoute sur la fin de sa lettre que « des parents » de Spinoza voudraient bien savoir à qui il avait été adressé, parce » qu'ils s'imaginaient qu'il était plein d'argent, et qu'ils ne man- » queraient pas de s'en informer aux bateliers à qui il avait été » confié; mais, dit-il, si l'on ne tient pas à La Haye registre des » paquets qu'on envoie ici par le bateau, je ne vois pas comment » ils pourront être éclaircis, et il vaut mieux en effet qu'ils n'en sa- » chent rien, » etc. Et c'est par ces mots qu'il finit sa lettre, par laquelle on voit clairement à qui on a l'obligation d'une production si abominable.

Des personnes savantes ont déjà suffisamment découvert les impiétés contenues dans ces *Œuvres posthumes*, et averti en même temps tout le monde de s'en donner garde. Je n'ajouterai que peu de chose à ce qu'ils ont écrit. Le traité de morale commence par des définitions ou descriptions de la divinité. Qui ne croirait d'abord, à un si beau début, que c'est un philosophe chrétien qui parle? Toutes ces définitions sont belles, particulièrement la sixième, où Spinoza dit que « Dieu est un être infini; c'est-à-dire une sub- » stance qui renferme en soi-même une infinité d'attributs, dont » chacun représente et exprime une essence éternelle et infinie. » Mais quand on examine de plus près ses sentiments, on trouve que le Dieu de Spinoza n'est qu'un fantôme, un Dieu imaginaire, qui n'est rien moins que Dieu. Ainsi c'est à ce philosophe qu'on peut bien appliquer ce que l'apôtre dit des impies, tit. 1, 16 : « Ils font » profession de reconnaître un Dieu par leurs discours, mais ils » le renient par leurs œuvres. » Ce que David dit des impies, psaume 14, 1, lui convient bien encore : « L'insensé dit en son » cœur qu'il n'y a point de Dieu. » Quoi qu'en ait dit Spinoza, c'est là véritablement ce qu'il pense. Il se donne la liberté d'employer le nom de Dieu et de le prendre dans un sens inconnu à tout ce qu'il y a jamais eu de chrétiens. C'est ce qu'il avoue lui-même dans

sa vingt et unième lettre à M. Oldenbourg : « Je reconnais, dit-il, » que j'ai de Dieu et de la nature une idée bien différente de ce » que les chrétiens modernes veulent en établir. » J'estime que Dieu est le principe et la cause de toutes choses, immanente et non pas passagère (*Deum, rerum omnium causam immanentem, non vero transeuntem, statuo*). Et pour appuyer son sentiment, il se sert de ces paroles de saint Paul, qu'il détourne en son sens : « C'est en » Dieu que nous avons la vie, le mouvement et l'être. » Act. 17, 28.

Pour comprendre sa pensée, il faut considérer qu'une *cause passagère* est celle dont les productions sont extérieures et hors d'elle-même, comme quelqu'un qui jette une pierre en l'air ou un charpentier qui bâtit une maison; au lieu qu'une *cause immanente* agit intérieurement et s'arrête en elle-même sans en sortir aucunement. Ainsi, quand notre âme pense ou désire quelque chose, elle est et s'arrête dans cette pensée ou désir sans en sortir, et elle en est la cause immanente. C'est de cette manière que le Dieu de Spinoza est la cause de cet univers, où il est, et n'est point au delà. Mais comme l'univers a des bornes, il s'ensuivrait que Dieu est un être borné et fini. Et quoiqu'il dise de Dieu qu'il est infini et qu'il renferme une infinité de propriétés, il faut bien qu'il se joue des termes d'éternel et d'infini, puisque par ces mots il ne peut entendre un être qui a subsisté par soi-même avant tous les temps et avant qu'aucun autre être eût été créé; mais il appelle infini ce à quoi l'entendement humain ne peut trouver de fin ni de bornes; car les productions de Dieu, selon lui, sont en si grand nombre, que l'homme, avec toute la force de son esprit, n'y en saurait concevoir. Elles sont d'ailleurs si bien affermies, si solides et si bien liées l'une à l'autre, qu'elles dureront éternellement.

Il assure pourtant, dans sa vingt et unième lettre, que ceux-là avaient tort qui lui imputaient de dire que Dieu et la matière où Dieu agit ne sont qu'une seule et même chose. Mais enfin il ne peut s'empêcher d'avouer que la matière est quelque chose d'essentiel à la divinité, qui n'est et n'agit que dans la matière, c'est-à-dire dans l'univers. Le Dieu de Spinoza n'est donc autre chose que la nature, infinie à la vérité, mais pourtant corporelle et matérielle, prise en général et avec toutes ses modifications. Car il suppose qu'il y a en Dieu deux propriétés éternelles, *cogitatio* et *extensio*,

la pensée et l'étendue. Par la première de ces propriétés, Dieu est contenu dans l'univers; par la seconde il est l'univers lui-même : les deux jointes ensemble font ce qu'il appelle Dieu.

Autant que j'ai pu comprendre les sentiments de Spinoza, voici sur quoi roule la dispute qu'il y a entre nous qui sommes chrétiens et lui, savoir : si le Dieu véritable est une substance éternelle, différente et distincte de l'univers et de toute la nature; et si, par un acte de volonté entièrement libre, il a tiré du néant le monde et toutes les créatures, ou si l'univers et tous les êtres qu'il renferme appartiennent essentiellement à la nature de Dieu, considéré comme une substance dont la pensée et l'étendue sont infinies. C'est cette dernière proposition que Spinoza soutient. On peut consulter l'*Anti-Spinoza* de L. Vittichius, pag. 18 et suiv. Ainsi il avoue bien que Dieu est la cause généralement de toutes choses; mais il prétend que Dieu les a produites nécessairement, sans liberté, sans choix et sans consulter son bon plaisir. Pareillement, tout ce qui arrive au monde, bien ou mal, vertu ou crime, péché ou bonnes œuvres, part de lui nécessairement; et par conséquent il ne doit y avoir ni jugement, ni punition, ni résurrection, ni salut, ni damnation; car autrement ce Dieu imaginaire punirait et récompenserait son propre ouvrage, comme un enfant fait sa poupée. N'est-ce pas là le plus pernicieux athéisme qui ait jamais paru au monde? C'est aussi ce qui donne occasion à M. Burmannus, ministre des réformés à Enkhuise, de nommer à juste titre Spinoza le plus impie athée qui ait jamais vu le jour.

Ce n'a pas été mon dessein d'examiner ici toutes les impiétés et les absurdités de Spinoza; j'en ai rapporté quelques-unes, et me suis attaché à ce qu'il y a de plus capital, seulement dans la vue d'inspirer au lecteur chrétien l'aversion et l'horreur qu'il doit avoir d'une doctrine si pernicieuse. Je ne dois cependant pas oublier de dire qu'il est visible que dans la seconde partie de son traité de morale il ne fait qu'un seul et même être de l'âme et du corps, dont les propriétés sont, comme il les exprime, celle de penser et celle d'être étendue, car c'est ainsi qu'il s'explique à la page 40 : « Quand » je parle de corps, je n'entends autre chose qu'une modalité qui » exprime l'essence de Dieu d'une manière certaine et précise, en » tant qu'il est considéré comme une chose étendue » (*Per corpus*

intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit). Mais, à l'égard de l'âme qui est et qui agit dans le corps, ce n'est qu'un autre mode ou manière d'être que la nature produit ou qui se manifeste soi-même par la pensée; ce n'est point un esprit ou une substance particulière, non plus que le corps, mais une modalité qui exprime l'essence de Dieu, en tant qu'il se manifeste, agit et opère par la pensée. A-t-on jamais ouï de pareilles abominations parmi des chrétiens! De cette manière, Dieu ne saurait punir ni l'âme ni le corps, à moins que de vouloir se punir et se détruire lui-même. Sur la fin de sa vingt-unième lettre, il renverse le grand mystère de Piété, comme il est marqué dans la 1re *Épit. à Tim.*, ch. 3, v. 16, en soutenant que l'incarnation du fils de Dieu n'est autre chose que la sagesse éternelle, qui, s'étant montrée généralement en toutes choses, et particulièrement en nos cœurs et en nos âmes, s'est enfin manifestée d'une manière tout extraordinaire en Jésus-Christ. Il dit, un peu plus bas, qu'il est vrai que quelques églises ajoutent à cela que Dieu s'est fait homme; « mais, dit-il, j'ai marqué po-» sitivement que je ne connais rien à ce qu'ils veulent dire » (*Quod quædam ecclesiæ his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse me quid dicant nescire*, etc.). « Et cela, » dit-il encore, me paraît aussi étrange que si quelqu'un avançait » qu'un cercle a pris la nature d'un triangle ou d'un carré. » Ce qui lui donne occasion, sur la fin de sa vingt-troisième lettre, d'expliquer le célèbre passage de saint Jean, *le Verbe s'est fait chair*, ch. 1, v. 14, par une façon de parler familière aux Orientaux, et de le tourner ainsi : Dieu s'est manifesté en Jésus-Christ d'une manière toute particulière.

Dans mon sermon, j'ai expliqué simplement et en peu de paroles comment, dans ses vingt-troisième et vingt-quatrième lettres, il tâche d'anéantir le mystère de la résurrection de Jésus-Christ, qui est une doctrine capitale parmi nous, et le fondement de nos espérances et de notre consolation. Je ne dois pas m'arrêter plus longtemps à rapporter les autres impiétés qu'il enseigne.

QUELQUES ÉCRITS DE SPINOZA QUI N'ONT POINT ÉTÉ IMPRIMÉS.

Celui qui a eu soin de publier les Œuvres posthumes de Spinoza compte parmi les écrits de cet auteur qui n'ont point été imprimés, un *Traité de l'Iris ou de l'arc-en-ciel*. Je connais ici, à La Haye, des personnes distinguées qui ont vu et lu cet ouvrage, mais qui n'ont pas conseillé à Spinoza de le donner au public; ce qui peut être lui fit de la peine et le fit résoudre à jeter cet écrit au feu six mois avant sa mort, comme les gens du logis où il demeurait m'en ont informé. Il avait encore commencé une traduction du *Vieux Testament* en flamand, sur quoi il avait souvent conféré avec des personnes savantes dans les langues, et s'était informé des explications que les chrétiens donnaient à divers passages. Il y avait déjà long-temps qu'il avait achevé les cinq livres de Moïse, quand, peu de jours avant sa mort, il jeta tout cet ouvrage au feu dans sa chambre.

PLUSIEURS AUTEURS RÉFUTENT SES OUVRAGES.

Ses ouvrages ont à peine été publiés que Dieu, en même temps, a suscité à sa gloire, et pour la défense de la religion chrétienne, divers champions qui les ont combattus avec tout le succès qu'ils en devaient espérer. Le docteur Théoph. Spitzelius, dans son livre qui a pour titre *Infelix litterator*, en nomme deux : savoir, François Kuyper de Roterdam, dont le livre, imprimé à Roterdam en 1676, est intitulé *Arcana atheismi revelata*, etc., *les Mystères profonds de l'athéisme découverts;* le second est Régnier de Mansveld, professeur à Utrecht, qui, dès l'année 1674, fit imprimer dans la même ville un écrit sur le même sujet.

L'année suivante, à savoir 1675, on vit sortir de dessous la presse d'Isaac Nœranus, sous le titre d'*Enervatio Tractatus theologico-politici*, une réfutation de ce Traité de Spinoza composée par Jean Bredenbourg, dont le père avait été ancien de l'église luthérienne à Roterdam. Le sieur George-Mathias Kœnig, dans sa *Bibliothèque d'Auteurs anciens et modernes*, a trouvé à propos de nommer

celui-ci, p. 770, un certain tisserand de Roterdam : *textorem quemdam roterodamensem*. S'il a exercé un art si mécanique, je puis assurer avec vérité que jamais homme de sa profession n'a travaillé si habilement ni produit un pareil ouvrage; car il démontre géométriquement, en cet écrit, d'une manière claire et qui ne souffre point de réplique, que la nature n'est et ne saurait être Dieu même, comme l'enseigne Spinoza. Comme il ne possédait pas parfaitement la langue latine, il fut obligé de composer son traité en flamand et de se servir de la plume d'un autre pour le traduire en latin. Il en usa ainsi, comme il le déclare lui-même dans la préface de son livre, afin de ne laisser ni excuse ni prétexte à Spinoza, qui vivait encore, au cas qu'il lui arrivât de ne rien répliquer.

Cependant je ne trouve pas que tous les raisonnements de ce savant homme portent coup. Il semble d'ailleurs que, dans le corps de son ouvrage, il penche beaucoup vers le socinianisme en quelques endroits, c'est au moins le jugement que j'en fais; et je ne crois pas qu'en cela il diffère de celui des personnes éclairées, à qui j'en laisse la décision. Il est toujours certain que François Kuyper et Bredenbourg firent imprimer divers écrits l'un contre l'autre à l'occasion de ce Traité[1], et que Kuyper, dans les accusations qu'il formait contre son adversaire, ne prétendait pas moins que de le convaincre lui-même d'athéisme.

L'année 1676 vit paraître le traité de morale de Lambert Veldhuis d'Utrecht : *De la Pudeur naturelle et de la dignité de l'homme* (*Lamberti Velthusii Ultrajectensis tractatus moralis de naturali pudore et dignitate hominis*). Il renverse en ce traité de fond en comble les principes sur lesquels Spinoza a prétendu établir que ce que l'homme fait de bien et de mal est produit par une opération supérieure et nécessaire de Dieu ou de la nature. J'ai fait mention ci-dessus de Guillaume van Bleyenbourg, marchand de Dort, qui, dès l'an 1674, se mit sur les rangs et réfuta le livre impie de Spinoza qui a pour titre : *Tractatus theologico-politicus*. Je ne puis ici m'empêcher de le comparer à ce marchand dont le Sauveur parle en Saint-Matthieu, chap. XIII, v. 45 et 46, puisque ce ne sont point des richesses temporelles et périssables qu'il nous pré-

1. Voyez Bayle, *Dictionn. Crit.* p. 2764.

sente en donnant son livre au public, mais un trésor d'un prix inestimable et qui ne périra jamais; et il serait fort à souhaiter qu'il se trouvât beaucoup de semblables marchands sur les bourses d'Amsterdam et de Roterdam.

Nos théologiens de la confession d'Augsbourg se sont aussi distingués parmi ceux qui ont réfuté les impiétés de Spinoza. A peine son *Tractatus theologico-politicus* vit le jour, qu'ils prirent la plume et écrivirent contre lui. On peut mettre à leur tête le docteur Musæus, professeur en théologie à Jene, homme de grand génie, qui dans son temps n'eut peut-être pas son semblable. Pendant la vie de Spinoza, à savoir en l'année 1674, il publia une dissertation de douze feuilles, dont le titre était : *Tractatus theologico-politicus ad veritatis lumen examinatus* (*le Traité de théologie et de politique examiné par les lumières du bon sens et de la vérité*). Il déclare aux pages 2 et 3 l'aversion qu'il a pour une production si impie et l'exprime en ces termes : *Jure merito quis dubitet num ex illis quos ipse dæmon ad humana divinaque jura pervertenda magno numero conduxit, repertus fuerit, qui in iis depravendis operosior fuerit quam hic impostor, magno Ecclesiæ malo et Reipublicæ detrimento natus :* « Le diable séduit un grand nombre d'hommes, » qui semblent tous être à ses gages et s'attachent uniquement à » renverser ce qu'il y a de plus sacré au monde. Cependant il y a » lieu de douter si parmi eux aucun a travaillé à ruiner tout droit » humain et divin avec plus d'efficace que cet imposteur, qui n'a » eu autre chose en vue que la perte de l'État et de la religion. » Aux pages 5, 6, 7 et 8, il expose fort nettement les expressions philosophiques de Spinoza, explique celles qui peuvent souffrir un double sens, et montre clairement dans quel sens Spinoza s'en est servi, afin de comprendre d'autant mieux sa pensée. A la page 16, § 32, il montre qu'en publiant un tel ouvrage les vues de Spinoza ont été d'établir que chacun homme a le droit et la liberté de fixer sa créance en matière de religion, et de la restreindre uniquement aux choses qui sont à sa portée et qu'il peut comprendre. Il avait déjà auparavant, à la page 14, § 28, parfaitement bien exposé l'état de la question, et marqué en quoi Spinoza s'écarte du sentiment des chrétiens; et c'est de cette manière qu'il continue d'examiner le Traité de Spinoza, où il ne laisse rien passer, pas la

moindre chose, sans le réfuter par de bonnes et solides raisons. Il ne faut point douter que Spinoza lui-même n'ait lu cet écrit du docteur Musæus, puisqu'il s'est trouvé parmi ses papiers après sa mort.

Quoiqu'on ait beaucoup écrit contre le *Traité de politique et de théologie*, comme je l'ai déjà marqué, il n'y a point eu d'auteur cependant, selon mon sentiment, qui l'ait réfuté plus solidement que ce savant professeur ; et ce jugement que j'en fais est d'ailleurs confirmé par plusieurs autres. L'auteur qui, sous le nom de Theodorus Securus, a composé un petit traité qui porte pour titre : l'*Origine de l'athéisme* (*Origo atheismi*), dit dans un autre petit livre intitulé : *Prudentia theologica*, dont il est aussi l'auteur : « Je » suis fort surpris que la dissertation du docteur Musæus contre » Spinoza est si rare et si peu connue ici en Hollande ; on devrait » y rendre plus de justice à ce savant théologien, qui a écrit sur » un sujet si important : car il a certainement mieux réussi qu'au- » cun autre. » M. Fullerus *in Continuatione Bibliothecæ universalis, etc.*, s'exprime ainsi, en parlant du docteur Musæus : « L'il- » lustre théologien de Jene a solidement réfuté le livre pernicieux » de Spinoza avec l'habileté et le succès qui lui sont ordinaires, » (*Celeberrimus ille Jenensium theologus Joh. Musæus Spinozæ pestilentissimum fœtum acutissimis, queis solet, telis confodit*).

Le même auteur fait aussi mention de Frédéric Rappoltus, professeur en théologie à Leipzig, qui, dans une oraison qu'il prononça lorsqu'il prit possession de sa chaire de professeur, réfuta pareillement les sentiments de Spinoza ; quoique après avoir lu sa harangue, je trouve qu'il ne l'a réfuté qu'indirectement et sans le nommer. Elle a pour titre : *Oratio contra naturalistas, habita ipsis kalendis junii anno* 1670 ; et on la peut lire dans les *Œuvres théologiques* de Rappoltus, t. I, p. 1386 et suiv., publiées par le docteur Jean Benoît Carpzovius, et imprimées à Leipzig en 1692. Le docteur J. Conrad Dürrius, professeur à Altorf, a suivi le même plan dans une harangue que je n'ai pas lue, à la vérité, mais dont on m'a parlé avec éloge comme d'une très-bonne pièce.

Le sieur Aubert de Versé publia en 1631 un livre qui avait pour titre : *L'impie convaincu ; ou Dissertation contre Spinoza, dans laquelle on réfute les fondements de son athéisme.* En 1687, Pierre

Yvon, parent et disciple de Labadie, et ministre de ceux de sa secte à Wiewerden en Frise, écrivit un traité contre Spinoza, qu'il publia sous ce titre : *L'impiété vaincue, etc.* Dans le *Supplément au Dictionnaire* de Moréri, à l'article de SPINOZA, il est fait mention d'un *Traité de la conformité de la raison avec la foi* (*De concordia rationis et fidei*), dont M. Huet est l'auteur. Ce livre fut réimprimé à Leipzig en 1692 ; et les journalistes de cette ville en ont donné un bon extrait, où les sentiments de Spinoza sont exposés fort nettement et réfutés avec beaucoup de force et d'habileté. Le savant M. Simon et M. de La Motte, ministre de Savoie à Londres, ont travaillé l'un et l'autre sur le même sujet. J'ai bien vu les ouvrages de ces deux auteurs ; mais je ne sais pas assez le français pour pouvoir en juger. Le sieur Pierre Poiret, qui demeure à présent à Reinsbourg près de Leyde, dans la seconde impression de son livre *De Deo, anima et malo*, y a joint un traité contre Spinoza, dont le titre est : *Fundamenta atheismi eversa, sive specimen absurditatis Spinozianæ* (*Les principes de l'athéisme renversés, etc.*). C'est un ouvrage qui mérite bien qu'on se donne la peine de le lire avec attention.

Le dernier ouvrage dont je ferai mention est celui de M. Wittichius, professeur à Leyde, qui fut imprimé en 1690, après la mort de l'auteur, sous ce titre : *Christophori Wittichii professoris Leidensis anti-Spinoza, sive examen Ethices B. de Spinoza.* Il parut encore quelque temps après traduit en flamand, et imprimé à Amsterdam chez les Wasbergen. Il n'est pas étrange que, dans un livre tel que celui qui a pour titre : *Suite de la Vie de Philopater*, on ait tâché de diffamer ce savant homme et de flétrir sa réputation après sa mort. On débite, dans cet écrit pernicieux, que M. Wittichius était un excellent philosophe, grand ami de Spinoza, avec qui il était dans un commerce étroit, qu'ils cultivaient l'un et l'autre par lettres et par des entretiens particuliers qu'ils avaient souvent ensemble ; qu'ils étaient, en un mot, tous deux, dans les mêmes sentiments : que, cependant, pour ne passer pas dans le monde pour *spinoziste*, M. Wittichius avait écrit contre le Traité de Morale de Spinoza ; et qu'on n'avait fait imprimer sa réfutation qu'après sa mort, que dans la vue de lui conserver son honneur et la réputation de chrétien orthodoxe. Voilà les calomnies que cet insolent a avancées ; je

ne sais d'où il les a puisées, ni sur quelle apparence de vérité il appuie tant de mensonges. D'où a-t-il appris que ces deux philosophes avaient un commerce si particulier ensemble; qu'ils se voyaient et s'écrivaient si souvent l'un à l'autre? On ne trouve aucune lettre de Spinoza écrite à M. Wittichius, ni de M. Wittichius écrite à Spinoza, parmi les lettres de cet auteur qu'on a pris soin de faire imprimer, et il n'y en a aucune non plus parmi celles qui sont restées sans être imprimées; de sorte qu'il y a tout lieu de croire que cette liaison étroite et les lettres qu'ils s'écrivaient l'un à l'autre sont du cru et de l'invention de ce calomniateur. Je n'ai, à la vérité, jamais eu occasion de parler à M. Wittichius; mais je connais assez particulièrement M. Zimmermann, son neveu, ministre pour le présent de l'église anglicane, et qui a demeuré avec son oncle pendant ses dernières années. Il ne m'a rien communiqué sur ce sujet qui ne fût fort opposé à ce que débite l'auteur de la *Vie de Philopater;* jusqu'à me faire voir un écrit que son oncle lui avait dicté, où les sentiments de Spinoza étaient également bien expliqués et réfutés. Pour le justifier entièrement, faut-il autre chose que ce dernier ouvrage qu'il a composé? C'est là où l'on voit quelle est sa créance, et où il fait en quelque manière une profession de foi peu de temps avant sa mort. Quel homme, touché de quelque sentiment de religion, osera penser, et moins encore écrire, que tout ceci n'a été qu'hypocrisie, fait uniquement en vue de pouvoir aller à l'église, sauver les apparences, et n'avoir pas la réputation d'impie et de libertin?

Si l'on pouvait inférer de pareilles choses, de ce qu'on prétendrait qu'il y aurait eu quelque correspondance entre deux personnes, je ne me trouverais pas fort en sûreté, et il n'y a guère de pasteurs qui n'eussent tout à craindre aussi bien que moi de la part des calomniateurs; puisqu'il nous est quelquefois impossible d'éviter tout commerce avec des personnes dont la créance n'est pas toujours des plus orthodoxes.

Je me souviens ici volontiers de Guillaume de Deurhof d'Amsterdam, et le nomme avec toute la distinction qu'il mérite. C'est un professeur qui, dans ses ouvrages et particulièrement dans ses leçons théologiques, a toujours vivement attaqué les sentiments de Spinoza. Le sieur François Halma lui rend justice dans ses Remar-

ques sur la vie et sur les opinions de Spinoza, page 85, lorsqu'il dit qu'il a réfuté les sentiments de ce philosophe d'une manière si solide, qu'aucun de ses partisans n'a jamais osé jusqu'à présent le prendre à partie et se mesurer avec lui. Il ajoute que ce subtil écrivain est encore en état de repousser comme il faut l'auteur de la *Vie de Philopater* sur les calomnies qu'il a débitées à la page 193 et de lui fermer la bouche.

Je ne dirai qu'un mot de deux auteurs célèbres, et les joindrai ensemble, quoiqu'un peu opposés l'un à l'autre pour le présent. Le premier est M. Bayle trop connu dans la république des lettres pour devoir en faire ici l'éloge. Le second est M. Jacquelot, ci-devant ministre de l'église française à La Haye, et à présent prédicateur ordinaire de sa majesté le roi de Prusse. Ils ont fait l'un et l'autre de savantes et solides remarques sur la vie, les écrits et les sentiments de Spinoza. Ce qu'ils ont publié sur cette matière, avec l'approbation de tout le monde, a été traduit en flamand par François Halma, libraire à Amsterdam et homme de lettres. Il a joint à sa traduction une préface et quelques remarques judicieuses sur la suite de la *Vie de Philopater*. Ce qui est de lui vaut aussi son prix et mérite d'être lu.

Il n'est pas nécessaire de parler ici de plusieurs écrivains qui ont attaqué les sentiments de Spinoza tout récemment à l'occasion d'un livre intitulé *Hemel op Aarden*, le *Paradis sur la terre*, composé par M. van Leenhoff, ministre réformé à Zwol; où l'on prétend que ce ministre bâtit sur les fondements de Spinoza. Ces choses sont trop récentes et trop connues du public pour s'y arrêter, c'est pourquoi je passe outre pour parler de la mort de ce célèbre athée.

DE LA DERNIÈRE MALADIE DE SPINOZA ET DE SA MORT.

On a fait tant de différents rapports et si peu véritables touchant la mort de Spinoza, qu'il est surprenant que des gens éclairés se soient mis en frais d'en informer le public sur des ouï-dire, sans auparavant s'être mieux instruit eux-mêmes de ce qu'ils débitaient. On trouve un échantillon des faussetés qu'ils avancent sur ce sujet

dans le *Menagiana*, imprimé à Amsterdam en 1695, où l'auteur s'exprime ainsi :

« J'ai ouï-dire que Spinoza était mort de la peur qu'il avait » eue d'être mis à la Bastille. Il était venu en France attiré par » deux personnes de qualité qui avaient envie de le voir. M. de » Pomponne en fut averti; et comme c'est un ministre fort zélé » pour la religion il ne jugea pas à propos de souffrir Spinoza en » France, où il était capable de faire bien du désordre, et pour » l'en empêcher il résolut de le faire mettre à la Bastille. Spinoza, » qui en eut avis, se sauva en habit de cordelier; mais je ne ga- » rantis pas cette dernière circonstance. Ce qui est certain est que » bien des personnes qui l'ont vu m'ont assuré qu'il était petit, » jaunâtre, qu'il avait quelque chose de noir dans la physionomie, » et qu'il portait sur son visage un caractère de réprobation. »

Tout ceci n'est qu'un tissu de fables et de mensonges, car il est certain que Spinoza n'a été de sa vie en France; et quoique des personnes de distinction aient tâché de l'y attirer, comme il a avoué à ses hôtes, il les a cependant bien assurés en même temps qu'il n'espérait pas d'avoir jamais assez peu de jugement pour faire une telle folie. On jugera aisément aussi par ce que je dirai ci-après, qu'il n'est nullement véritable qu'il soit mort de peur. Pour cet effet je rapporterai les circonstances de sa mort sans partialité, et n'avancerai rien sans preuve; ce que je suis en état d'exécuter d'autant plus aisément que c'est ici à La Haye qu'il est mort et enterré.

Spinoza était d'une constitution très-faible, malsain, maigre, et attaqué de phthisie depuis plus de vingt ans; ce qui l'obligeait à vivre de régime, et à être extrêmement sobre en son boire et en son manger. Cependant, ni son hôte, ni ceux du logis ne croyaient pas que sa fin fût si proche, même peu de temps avant que la mort le surprît, et n'en avaient pas la moindre pensée; car le 22 février, qui fut alors le samedi devant les jours gras, son hôte et sa femme furent entendre la prédication qu'on fait dans notre église pour disposer un chacun à recevoir la communion qui s'administre le lendemain selon une coutume établie parmi nous. L'hôte étant retourné au logis après le sermon, à quatre heures ou environ, Spinoza descendit de sa chambre en bas, et eut avec lui un assez

long entretien qui roula particulièrement sur ce que le ministre avait prêché, et après avoir fumé une pipe de tabac il se retira à sa chambre, qui était sur le devant, et s'alla coucher de bonne heure. Le dimanche au matin, avant qu'il fût temps d'aller à l'église, il descendit encore de sa chambre, et parla avec l'hôte et sa femme. Il avait fait venir d'Amsterdam un certain médecin que je ne puis désigner que par ces deux lettres, L. M.; celui-ci chargea les gens du logis d'acheter un vieux coq et de le faire bouillir aussitôt, afin que sur les midi Spinoza pût en prendre le bouillon : ce qu'il fit aussi, et en mangea encore de bon appétit après que l'hôte et sa femme furent revenus de l'église. L'après-midi le médecin L. M. resta seul auprès de Spinoza, ceux du logis étant retournés ensemble à leurs dévotions. Mais au sortir du sermon ils apprirent avec surprise que sur les trois heures Spinoza était expiré en la présence de ce médecin, qui, le soir même, s'en retourna à Amsterdam par le bateau de nuit sans prendre le moindre soin du défunt. Il se dispensa de ce devoir d'autant plus tôt, qu'après la mort de Spinoza il s'était saisi d'un ducaton et de quelque peu d'argent que le défunt avait laissé sur sa table, aussi bien que d'un couteau à manche d'argent, et s'était retiré avec ce qu'il avait butiné.

On a rapporté fort diversement les particularités de sa maladie et de sa mort; et cela a même fourni matière à plusieurs contestations. On débite : 1° que dans le temps de sa maladie il avait pris les précautions nécessaires pour n'être pas surpris par les visites de gens dont la vue ne pouvait que l'importuner; 2° que ces propres paroles lui étaient sorties de la bouche une et même plusieurs fois : *O Dieu, aie pitié de moi misérable pécheur!* 3° qu'on l'avait ouï souvent soupirer en prononçant le nom de Dieu. Ce qui ayant donné occasion à ceux qui étaient présents de lui demander s'il croyait donc à présent à l'existence d'un Dieu dont il avait tout sujet de craindre les jugements après sa mort, il avait répondu que le mot lui était échappé et n'était sorti de sa bouche que par coutume et par habitude. 4° On dit encore qu'il tenait auprès de soi du suc de mandragore tout prêt, dont il usa quand il sentit approcher la mort; qu'ayant ensuite tiré les rideaux de son lit, il perdit toute connaissance, étant tombé dans un profond sommeil, et que ce fut ainsi qu'il passa de cette vie à l'éternité; 5° qu'il avait défendu ex-

pressément de laisser entrer qui que ce fût dans sa chambre lorsqu'il approcherait de sa fin : comme aussi que, se voyant à l'extrémité, il avait fait appeler son hôtesse et l'avait priée d'empêcher qu'aucun ministre ne le vînt voir, parce qu'il voulait, disait-il, mourir paisiblement et sans dispute, etc.

J'ai recherché soigneusement la vérité de tous ces faits, et demandé plusieurs fois à son hôte et à son hôtesse, qui vivent encore à présent, ce qu'ils en savaient; mais ils m'ont répondu constamment l'un et l'autre qu'ils n'en avaient pas la moindre connaissance, et qu'ils étaient persuadés que toutes ces particularités étaient autant de mensonges : car jamais il ne leur a défendu d'admettre qui que ce fût qui souhaitât de le voir. D'ailleurs, lorsque sa fin approcha, il n'y avait dans sa chambre que le seul médecin d'Amsterdam que j'ai désigné ; personne n'a ouï les paroles qu'on prétend qu'il a proférées : *O Dieu, aie pitié de moi misérable pécheur!* et il n'y a pas d'apparence non plus qu'elles soient sorties de sa bouche puisqu'il ne croyait pas être si près de sa fin, et ceux du logis n'en avaient pas la moindre pensée. Et il ne gardait point le lit pendant sa maladie, car, le matin même du jour qu'il expira, il était encore descendu de sa chambre en bas comme nous l'avons remarqué ; sa chambre était celle de devant où il couchait dans un lit construit à la mode du pays, et qu'on appelle *bedsteds*. Qu'il ait chargé son hôtesse de renvoyer les ministres qui pourraient se présenter, ou qu'il ait invoqué le nom de Dieu pendant sa maladie, c'est ce que ni elle, ni ceux du logis n'ont point ouï, et dont ils n'ont nulle connaissance. Ce qui leur persuade le contraire, c'est que depuis qu'il était tombé en langueur il avait toujours marqué, dans les maux qu'il souffrait, une fermeté vraiment stoïque ; jusqu'à réprimander les autres lui-même, lorsqu'il leur arrivait de se plaindre et de témoigner dans leurs maladies peu de courage ou trop de sensibilité.

Enfin, à l'égard du suc de mandragore, dont on dit qu'il usa étant à l'extrémité, ce qui lui fit perdre toute connaissance; c'est encore une particularité entièrement inconnue à ceux du logis. Et cependant c'était eux qui lui préparaient tout ce dont il avait besoin pour son boire et manger, aussi bien que les remèdes qu'il prenait de temps en temps. Il n'est pas non plus fait mention de cette drogue dans le mémoire de l'apothicaire, qui pourtant fut le

même chez qui le médecin d'Amsterdam envoya prendre les remèdes dont Spinoza eut besoin les derniers jours de sa vie.

Après la mort de Spinoza, son hôte prit soin de le faire enterrer. Jean Rieuwertz, imprimeur de la ville à Amsterdam, l'en avait prié, et lui avait promis en même temps de le faire rembourser de toute la dépense, dont il voulait bien être caution. La lettre qu'il lui écrivit fort au long, à ce sujet, est datée d'Amsterdam, du 6 mars 1678. Il n'oublie pas d'y faire mention de cet ami de Schiedam dont nous avons parlé ci-dessus, qui, pour montrer combien la mémoire de Spinoza lui était chère et précieuse, payait exactement tout ce que Van der Spyck pouvait encore prétendre de son défunt hôte. La somme à quoi ses prétentions pouvaient monter lui en était en même temps remise, comme Rieuwertz lui-même l'avait touchée par l'ordre de son ami.

Comme on se disposait à mettre le corps de Spinoza en terre, un apothicaire nommé Schroder y mit opposition et prétendit auparavant être payé de quelques médicaments qu'il avait fournis au défunt pendant sa maladie. Son mémoire se montait à seize florins et deux sous, je trouve qu'on y porte en compte de la teinture de safran, du baume, des poudres, etc.; mais on n'y fait aucune mention ni d'opium, ni de mandragore. L'opposition fut levée aussitôt, et le compte payé par le sieur Van der Spyck.

Le corps fut porté en terre le 25 février, accompagné de plusieurs personnes illustres et suivi de six carrosses. Au retour de l'enterrement, qui se fit dans la nouvelle église sur le Spuy, les amis particuliers ou voisins furent régalés de quelques bouteilles de vin, selon la coutume du pays, dans la maison de l'hôte du défunt.

Je remarquerai, en passant, que le barbier de Spinoza donna, après sa mort, un mémoire conçu en ces termes : M. Spinoza, *de bienheureuse mémoire*, doit à Abraham Kervel, chirurgien, pour l'avoir rasé pendant le dernier quartier, la somme d'un florin dix-huit sous. Le prieur d'enterrement et deux taillandiers firent au défunt un pareil compliment dans leurs mémoires, aussi bien que le mercier qui fournit des gants pour le deuil de l'enterrement.

Si ces bonnes gens avaient su quels étaient les principes de Spinoza en fait de religion, il y a apparence qu'ils ne se fussent pas ainsi joués du terme de *bienheureux* qu'ils employaient; ou

est-ce qu'ils s'en sont servis selon le train ordinaire, qui souffre quelquefois l'abus qu'on fait de semblables expressions à l'égard même de personnes mortes dans le désespoir ou dans l'impénitence finale?

Spinoza étant enterré, son hôte fit faire l'inventaire des biens meubles qu'il avait laissés. Le notaire qu'il employa donna un compte de ses vacations en cette forme : « Guillaume van den » Hove, notaire, pour avoir travaillé à l'inventaire des meubles et » effets du feu sieur Benoît de Spinoza... » Ses salaires se montent à la somme de dix-sept florins et huit sous; plus bas il reconnaît avoir été payé de cette somme, le 14 novembre 1677.

Rébecca de Spinoza, sœur du défunt, se porta pour son héritière, et en passa sa déclaration à la maison où il était mort. Cependant, comme elle refusait de payer préalablement les frais de l'enterrement, et quelques dettes dont la succession était chargée, le sieur Van der Spyck lui en fit parler à Amsterdam, et la fit sommer d'y satisfaire, par Robert Schmeding, porteur de sa procuration. Libertus Lœf fut le notaire qui dressa cet acte et le signa, le 30 mars 1677. Mais avant de rien payer elle voulait voir clair et savoir si, les dettes et charges payées, il lui reviendrait quelque chose de la succession de son frère. Pendant qu'elle délibérait, Van der Spyck se fit autoriser par justice à faire vendre publiquement les biens et meubles en question; ce qui fut aussi exécuté; et les deniers provenants de la vendue étant consignés au lieu ordinaire, la sœur de Spinoza fit arrêt dessus; mais voyant qu'après le paiement des frais et charges il ne restait que peu de chose ou rien du tout, elle se désista de son opposition et de toutes ses prétentions. Le procureur Jean Lukkas, qui servit Van der Spyck en cette affaire, lui porta en compte la somme de trente-trois florins seize sous, dont il donna sa quittance datée du 1er juin 1678. La vendue desdits meubles avait été faite ici à La Haye, dès le 4 novembre 1677, par Rykus van Stralen, crieur juré, comme il paraît par le compte qu'il en rendit daté du même jour.

Il ne faut que jeter les yeux sur ce compte, pour juger aussitôt que c'était l'inventaire d'un vrai philosophe; on n'y trouve que quelques livrets, quelques tailles-douces ou estampes, quelques morceaux de verre polis, des instruments pour les polir, etc.

Par les hardes qui ont servi à son usage, on voit encore combien il a été économe et bon ménager. Un manteau de camelot avec une culotte furent vendus vingt-un florins quatorze sous; un autre manteau gris, douze florins quatorze sous; quatre linceuls, six florins et huit sous; sept chemises, neuf florins et six sous; un lit et un traversin, quinze florins; dix-neuf collets, un florin onze sous; cinq mouchoirs, douze sous; deux rideaux rouges, une courte-pointe et une petite couverture de lit, six florins : son orfévrerie consistait en deux boucles d'argent, qui furent vendues deux florins. Tout l'inventaire ou vendue des meubles ne se montait qu'à quatre cents florins et treize sous; les frais de la vendue et charges déduites, il restait trois cents nonante florins quatorze sous.

Voilà ce que j'ai pu apprendre de plus particulier touchant la vie et la mort de Spinoza. Il était âgé de quarante-quatre ans deux mois et vingt-sept jours. Il est mort le vingt-unième février 1677, et a été enterré le 25 du même mois.

TRAITÉ

THÉOLOGICO-POLITIQUE,

CONTENANT

PLUSIEURS DISSERTATIONS

où l'on fait voir

QUE LA LIBERTÉ DE PHILOSOPHER

NON-SEULEMENT EST COMPATIBLE AVEC LE MAINTIEN DE LA PIÉTÉ
ET LA PAIX DE L'ÉTAT,

MAIS MÊME QU'ON NE PEUT LA DÉTRUIRE

SANS DÉTRUIRE EN MÊME TEMPS ET LA PAIX DE L'ÉTAT,

ET LA PIÉTÉ ELLE-MÊME.

« Nous connaissons par là que nous demeurons en Dieu et que Dieu demeure en nous, parce qu'il nous a fait participer de son esprit. »

(JEAN, *Ép. I*, ch. IV, v. 13.)

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

SUR

LE TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE.

Le *Traité théologico-politique* dont nous donnons au public la traduction a été publié pour la première fois sous ce titre :

TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS, *continens dissertationes aliquot quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicæ pace posse concedi ; sed eamdem nisi cum pace reipublicæ ipsaque pietate tolli non posse :*

Avec cette épigraphe : « Per hoc cognoscimus quod in Deo ma-
» nemus et Deus manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis. »
(Joan. *Epist.* I. cap. IV, vers. 13). — Hamb., apud Henricum Künrath. 1670, in-4°. 233 pages.

Ce titre est bien celui que Spinoza a donné à son Traité. Mais ce n'est point à Hambourg, ni chez Henri Künrath, c'est à Amsterdam, chez Christoph Conrad, que le *Theologico-politicus* a été imprimé.

Proscrit dès sa première apparition, le *Theologico-politicus* ne put circuler que clandestinement et sous divers faux titres destinés à donner le change à l'autorité. En voici la liste [1] :

1°. *Danielis Heinsii P. P. operum historicorum collectio prima.* Editio secunda, priori editione multo emendatior et auctior. Accedunt quædam hactenus inedita.

1. Voyez Paulus, *Præfatio iter. edit.*, p. 10 sqq. — Théoph. de Murr, *Adnotat. ad Tract. theol.-polit.*, p. 10 sqq. — Gfrœrer, *Præf. edit.*, p. 15 sqq. — Tennemann, *Man. de l'Hist. de la Philos.*, II, p. 101 sqq.

Lugduni Batavorum, apud Isaacum Herculis. 1673, in-8°. 334 pages.

2°. *Fr. Henriquez de Villacorta M. Doct. a cubiculo Philippi IV. Caroli II. archiatri opera chirurgica omnia.* Sub auspiciis potent. Hispan. regis.

Amstelodami, 1673, in-8°.

3°. *Franc. de la Boe Silvii totius medicinæ idea nova.* Edit. sec. Amstelod., 1673.

Après que Spinoza eut publié le *Theologico-politicus*, il écrivit sur les marges du livre un certain nombre de notes destinées à éclaircir ou à confirmer quelques points qui avaient suscité une opposition plus vive de la part des théologiens [1]. Ces curieuses notes ont été publiées pour la première fois par le savant Théoph. de Murr, d'après le manuscrit original que Spinoza avait laissé en mourant à Van der Spick pour être remis entre les mains de l'imprimeur Rieuwertsz d'Amsterdam :

Bened. de Spinoza Adnotationes ad Tract. theol.-polit. ex autographo edidit ac præfatus est, Christ. Th. de Murr imagine et chirographo.

Hagæ comitum, 1802, in-4°.

Mais il paraît certain que l'exemplaire de Rieuwertsz n'est pas le seul où Spinoza eût écrit des notes marginales. La bibliothèque de Kœnigsberg possède un autre exemplaire du *Theologico-politicus*, où l'on trouve aussi des annotations qui semblent bien être de la main de Spinoza. Elles ont été communiquées par le bibliothécaire, M. Bock, à M. le docteur Dorow, qui les a publiées sous ce titre :

Benedikt Spinoza's Randglossen zu seinem Tractatus theologico-politicus, ans einer in Königsberg befindlichen noch ungedruckten Handschrift bekannt gemacht,

Von Dr Wilhelm Dorow, mit einer steindrucktafel, ein fac simile der Hanschrift des Spinoza enthaltend. Berlin, 1835.

1. Reimann fait mention expresse de ces notes marginales de Spinoza (*Hist. Theol. judaic.*, p. 643); mais il y a un témoignage plus décisif, c'est celui de Spinoza lui-même. Il écrivait en 1675 à Henri Oldenburg : « *Cupio istum Tractatum notis quibusdam illustrare, et concepta de eo præjudicia, si fieri possit, tollere.* » (*Œuvr. posth.*, éd. de 1677, p. 448.)

Du reste les annotations publiées par M. Dorow ne diffèrent qu'en quelques endroits de celles qu'a données de Murr. Celles-ci sont probablement les premières que Spinoza ait écrites, et il est vraisemblable qu'il les copia plus tard, en les modifiant, sur un autre exemplaire destiné à un de ses amis. L'exemplaire de Kœnigsberg porte en effet sur la première page ces mots visiblement tracés de la main de Spinoza : *Nobilissimo D^o D^o Jacobo Statio Klemann, dono D. Auctor, et nonnullis notis illustravit, illasque propria manu scripsit die* 25 *julii anno* 1676.

Le *Theologico-politicus* est le seul ouvrage de Spinoza qui ait été traduit en français jusqu'à ce jour. Encore est-il difficile de considérer comme une traduction véritable l'ébauche grossièrement infidèle attribuée par les uns [1] au médecin Lucas de La Haye; par les autres [2] au sieur de Saint-Glain, capitaine au service des États de Hollande.

Nous avons eu cette traduction sous les yeux en faisant la nôtre, et nous pouvons affirmer qu'il ne s'y rencontre pas une seule page sans erreur grave ou sans contre-sens.

Elle parut d'abord sous ce titre :

La Clef du sanctuaire, par un savant homme de notre siècle; avec cette épigraphe : « Là où est l'esprit de Dieu, là est la liberté. » (*Épit. II aux Corinth.*, ch. 3, vers. 17). — Leyde, 1678, in-12. 531 pages.

On intitula ensuite cette traduction : *Traitté* (sic) *des cérémonies superstitieuses des juifs tant anciens que modernes*. Amsterdam, chez Jacob Smith, 1678, ou bien : *Réflexions curieuses d'un esprit des-interressé* (sic) *sur les matières les plus importantes au salut tant public que particulier*. A Cologne, chez Claude Emmanuel, 1678.

1. Brucker (*Hist. crit., philos.*, t. IV, part. 2, p. 691) et Reimann (*Biblioth. catal. crit.*, p. 1029) attribuent cette traduction à Lucas, médecin de La Haye, ami de Spinoza et son biographe. Voyez sur ce point Bayle, *Lettres*, XXVIIe lettre, p. 119; et les *Nouvelles littéraires*, t. X, part. 1, p. 60.

2. Niceron (*Mémoires pour servir à l'hist.*, etc., t. XIII, p. 46 sqq.) et des Maizeaux (Notes sur les lettres de Bayle. Voir Bayle, *Œuvres diverses*, 1731, t. IV, lettre XXXIII) prouvent fort bien que la traduction dont il s'agit est du sieur de Saint-Glain, Angevin, auteur de la *Gazette d'Amsterdam*, qui abandonna le calvinisme pour se faire l'ami et le disciple de Spinoza. — Voyez Paulus, l. I. p. 13 sqq., et Th. de Murr, l. I.

Ce ne sont pas là trois éditions de l'ouvrage; mais une seule et même édition, où le premier feuillet seul est changé.

On trouve, à la fin du volume, des *Remarques curieuses et nécessaires pour l'intelligence de ce livre*. C'est là la première édition de ces notes marginales de Spinoza dont nous avons parlé ci-dessus, mais tellement défigurées par le sieur de Saint-Glain qu'on a de la peine, maintenant que l'original est publié, à le reconnaître dans cette incroyable traduction.

PRÉFACE [1].

Si les hommes étaient capables de gouverner toute la conduite de leur vie par un dessein réglé, si la fortune leur était toujours favorable, leur âme serait libre de toute superstition. Mais comme ils sont souvent placés dans un si fâcheux état qu'ils ne peuvent prendre aucune résolution raisonnable; comme ils flottent presque toujours misérablement entre l'espérance et la crainte, pour des biens incertains qu'ils ne savent pas désirer avec mesure, leur esprit s'ouvre alors à la plus extrême crédulité; il chancelle dans l'incertitude; la moindre impulsion le jette en mille sens divers, et les agitations de l'espérance et de la crainte ajoutent encore à son inconstance. Du reste, observez-le en d'autres rencontres, vous le trouverez confiant dans l'avenir, plein de jactance et d'orgueil.

Ce sont là des faits que personne n'ignore, je suppose, bien que la plupart des hommes, à mon avis, vivent dans l'ignorance d'eux-mêmes; personne, je le répète, n'a pu voir les hommes sans remarquer que lorsqu'ils sont dans la prospérité, presque tous se targuent, si ignorants qu'ils puissent être, d'une telle sagesse qu'ils tiendraient à injure de recevoir un conseil. Le jour de l'adversité vient-il les surprendre, ils ne savent plus quel parti choisir; on les voit mendier du premier venu un conseil, et si inepte, si absurde, si frivole qu'on l'imagine, ils le suivent aveuglément. Mais bientôt sur la moindre apparence, ils recommencent à espérer un meilleur avenir ou à craindre les plus grands malheurs. Qu'il leur arrive en effet, tandis qu'ils sont en proie à la crainte, quelque chose qui leur rappelle un bien ou un mal passés, ils en augurent aussitôt

1. Cette préface est de Spinoza.

que l'avenir leur sera propice ou funeste; et cent fois trompés par l'événement, ils n'en croient pas moins pour cela aux bons et aux mauvais présages. Sont ils témoins de quelque phénomène extraordinaire et qui les frappe d'admiration, à leurs yeux c'est un prodige qui annonce le courroux des dieux, de l'Être suprême ; et ne pas fléchir sa colère par des prières et des sacrifices, c'est une impiété pour ces hommes que la superstition conduit et qui ne connaissent pas la religion. Ils veulent que la nature entière soit complice de leur délire, et, féconds en fictions ridicules, ils l'interprètent de mille façons merveilleuses.

On voit par là que les hommes les plus attachés à toute espèce de superstition, ce sont ceux qui désirent sans mesure des biens incertains ; aussitôt qu'un danger les menace, ne pouvant se secourir eux-mêmes, ils implorent le secours divin par des prières et des larmes ; la raison (qui ne peut en effet leur tracer une route sûre vers les vains objets de leurs désirs), ils l'appellent aveugle; la sagesse humaine, chose inutile; mais les délires de l'imagination, les songes, et toutes sortes d'inepties et de puérilités, sont à leurs yeux les réponses que Dieu fait à nos vœux. Dieu déteste les sages. Ce n'est point dans nos âmes qu'il a gravé ses décrets, c'est dans les fibres des animaux. Les idiots, les fous, les oiseaux, voilà les êtres qu'il anime de son souffle et qui nous révèlent l'avenir.

Tel est l'excès de délire où la crainte jette les hommes. La véritable cause de la superstition, ce qui la conserve et l'entretient, c'est donc la crainte. Que si l'on n'est pas satisfait des preuves que j'en ai données, et qu'on veuille des exemples particuliers, je citerai Alexandre, qui ne devint superstitieux et n'appela auprès de lui des devins que lorsqu'il conçut des craintes sur sa fortune aux Portes de Suse (voyez Quint. Curc., liv. v, ch. 4). Une fois Darius vaincu, il cessa de consulter les devins, jusqu'au moment où la défection des Bactriens, les Scythes qui le pressaient, et sa blessure, qui le retenait au lit, vinrent de nouveau jeter dans son âme la terreur. « Alors, dit Quinte-Curce (liv. VII, ch. 7), il se replongea » dans les superstitions, ces vains jouets de l'esprit des hommes; » et plein d'une foi crédule pour Aristandre, il lui donna l'ordre » de faire des sacrifices pour y découvrir quel serait le succès de » ses affaires. » Je pourrais citer une infinité d'autres exemples

qui prouvent de la façon la plus claire que la superstition n'entre dans le cœur des hommes qu'avec la crainte, et que tous ces objets d'une vaine adoration ne sont que des fantômes, ouvrage d'une âme timide que la tristesse pousse au délire; enfin que les devins n'ont obtenu de crédit que durant les grandes calamités des empires et qu'alors surtout ils ont été redoutables aux rois. Mais tous ces exemples étant parfaitement connus, je ne crois pas nécessaire d'insister davantage.

De l'explication que je viens de donner de la cause de la superstition, il résulte que tous les hommes y sont naturellement sujets (quoi qu'en disent ceux qui n'y voient qu'une marque de l'idée confuse qu'ont tous les hommes de la divinité). Il en résulte aussi qu'elle doit être extrêmement variable et inconstante, comme tous les caprices de l'âme humaine et tous ses mouvements impétueux; enfin qu'il n'y a que l'espérance, la haine, la colère et la fraude qui la puissent faire subsister, puisqu'elle ne vient pas de la raison, mais des passions et des passions les plus fortes. Ainsi donc, autant il est facile aux hommes de se laisser prendre à toutes sortes de superstitions, autant il leur est difficile de persister dans une seule; ajoutez que le vulgaire étant toujours également misérable, ne peut jamais rester en repos; il court toujours aux choses nouvelles et qui ne l'ont point encore trompé; et c'est cette inconstance qui a été cause de tant de tumultes et de guerres. Car ainsi que nous l'avons déjà fait voir, et suivant l'excellente remarque de Quinte-Curce (liv. IV, ch. 10) : « *Il n'y a pas de moyen plus efficace* » *que la superstition pour gouverner la multitude.* » Et voilà ce qui porte si aisément le peuple, sous une apparence de religion, tantôt à adorer ses rois comme des dieux, tantôt à les détester comme le fléau du genre humain. Pour obvier à ce mal on a pris grand soin d'entourer la religion, vraie ou fausse, d'un grand appareil et d'un culte pompeux, pour lui donner une constante gravité, et imprimer à tous un profond respect; ce qui, pour le dire en passant, a parfaitement réussi chez les Turcs où la discussion est un sacrilége, et où l'esprit de chacun est rempli de tant de préjugés que la saine raison n'y a plus de place, et le doute même n'y peut entrer.

Mais si le grand secret du régime monarchique, et son intérêt principal, c'est de tromper les hommes et de colorer du beau nom de

religion la crainte où il faut les tenir asservis, de telle façon qu'ils croient combattre pour leur salut en combattant pour leur esclavage, et que la chose du monde la plus glorieuse soit à leurs yeux de donner leur sang et leur vie pour servir l'orgueil d'un seul homme ; comment concevoir rien de semblable dans un État libre, et quelle plus déplorable entreprise que d'y répandre de telles idées, puisque rien n'est plus contraire à la liberté générale que d'entraver par des préjugés ou de quelque façon que ce soit le libre exercice de la raison de chacun ! Quant aux séditions qui s'élèvent sous prétexte de religion, elles ne viennent que d'une cause, c'est qu'on veut régler par des lois les choses de la spéculation, et que dès lors des opinions sont imputées à crime et punies comme des attentats. Mais ce n'est point au salut public qu'on immole des victimes, c'est à la haine, c'est à la cruauté des persécuteurs. Que si le droit de l'État se bornait à *Réprimer les actes, en laissant l'impunité aux paroles,* il serait impossible de donner à ces troubles le prétexte de l'intérêt et du droit de l'État, et les controverses ne se tourneraient plus en séditions.

Or, ce rare bonheur m'étant tombé en partage, de vivre dans une république où chacun dispose d'une liberté parfaite de penser et d'adorer Dieu à son gré, et où rien n'est plus cher à tous et plus doux que la liberté, j'ai cru faire une bonne chose et de quelque utilité peut être, en montrant que la liberté de penser, non-seulement peut se concilier avec le maintien de la paix et le salut de l'État, mais même qu'on ne pourrait la détruire sans détruire du même coup et la paix de l'État et la piété elle-même. Voilà le principe que j'ai dessein d'établir dans ce Traité. Mais pour cela j'ai jugé nécessaire de dissiper d'abord divers préjugés, les uns, restes de notre ancien esclavage, qui se sont établis touchant la religion; les autres qu'on s'est formés sur le droit des pouvoirs souverains. Nous voyons en effet certains hommes se livrer avec une extrême licence à toutes sortes de manœuvres pour s'approprier la plus grande partie de ce droit, et, sous le voile de la religion, détourner le peuple, qui n'est pas encore bien guéri de la vieille superstition païenne, de l'obéissance aux pouvoirs légitimes, afin de replonger de nouveau toutes choses dans l'esclavage. Quel ordre suivrai-je dans l'exposition de ces idées, c'est ce que je dirai tout à l'heure

en peu de mots; mais je veux expliquer avant tout les motifs qui m'ont déterminé à écrire.

Je me suis souvent étonné de voir des hommes qui professent la religion chrétienne, religion d'amour, de bonheur, de paix, de continence, de bonne foi, se combattre les uns les autres avec une telle violence, et se poursuivre d'une haine si farouche, que c'est bien plutôt par ces traits qu'on distingue leur religion que par les caractères que je disais tout à l'heure. Car les choses en sont venues au point que personne ne peut guère plus distinguer un chrétien d'un turc, d'un juif, d'un païen que par la forme extérieure et le vêtement; ou bien en sachant quelle église il fréquente; ou enfin qu'il est attaché à tel ou tel sentiment, et jure sur la parole de tel ou tel maître. Mais quant à la pratique de la vie, je ne vois entre eux aucune différence. En cherchant la cause de ce mal, j'ai trouvé qu'il vient surtout de ce qu'on met les fonctions du sacerdoce, les dignités, les devoirs de l'Église au rang des avantages matériels, et que le peuple s'imagine que toute la religion est dans les honneurs qu'il rend à ses ministres. C'est ainsi que les abus sont entrés dans l'Église, et qu'on a vu les derniers des hommes animés d'une prodigieuse ambition de s'emparer du sacerdoce, le zèle de la propagation de la foi se tourner en ambition et en avarice sordide, le temple devenir un théâtre où l'on entend non pas des docteurs ecclésiastiques, mais des orateurs dont aucun ne se soucie d'instruire le peuple, mais seulement de s'en faire admirer, de le captiver en s'écartant de la doctrine commune, de lui enseigner des nouveautés et des choses extraordinaires qui le frappent d'admiration. De là les disputes, les jalousies, et ces haines implacables que le temps ne peut effacer. Il ne faut point s'étonner, après cela, qu'il ne soit resté de l'ancienne religion que le culte extérieur (qui en vérité est moins un hommage à Dieu qu'une adulation), et que la foi ne soit plus aujourd'hui que préjugés et crédulités. Et quels préjugés, grand Dieu? Des préjugés qui changent les hommes d'êtres raisonnables en brutes, en leur ôtant le libre usage de leur jugement, le discernement du vrai et du faux, et qui semblent avoir été forgés tout exprès pour éteindre, pour étouffer le flambeau de la raison humaine. La piété, la religion sont devenues un

amas d'absurdes mystères; et il se trouve que ceux qui méprisent le plus la raison, qui rejettent, qui repoussent l'entendement humain comme corrompu dans sa nature, sont justement, chose prodigieuse, ceux qu'on croit éclairés de la lumière divine. Mais en vérité, s'ils en avaient seulement une étincelle, ils ne s'enfleraient pas de cet orgueil insensé; ils apprendraient à honorer Dieu avec plus de prudence, et ils se feraient distinguer par des sentiments non de haine, mais d'amour; enfin, ils ne poursuivraient pas avec tant d'animosité ceux qui ne partagent pas leurs opinions; et si en effet ce n'est pas de leur fortune, mais du salut de leurs adversaires qu'ils sont en peine, ils n'auraient pour eux que de la pitié. J'ajoute qu'on reconnaîtrait à leur doctrine qu'ils sont véritablement éclairés de la lumière divine. Il est vrai, je l'avoue, qu'ils ont pour les profonds mystères de l'Écriture une extrême admiration; mais je ne vois pas qu'ils aient jamais enseigné autre chose que les spéculations de Platon ou d'Aristote, et ils y ont accommodé l'Écriture, de peur sans doute de passer pour disciples des païens. Il ne leur a pas suffi de donner dans les rêveries insensées des Grecs, ils ont voulu les mettre dans la bouche des prophètes; ce qui prouve bien qu'ils ne voient la divinité de l'Écriture qu'à la façon des gens qui rêvent; et plus ils s'extasient sur les profondeurs de l'Écriture, plus ils témoignent que ce n'est pas de la foi qu'ils ont pour elle, mais une aveugle complaisance. Une preuve nouvelle, c'est qu'ils partent de ce principe (quand ils commencent l'explication de l'Écriture et la recherche de son vrai sens) que l'Écriture est toujours véridique et divine. Or, c'est là ce qui devrait résulter de l'examen sévère de l'Écriture bien comprise; de façon qu'ils prennent tout d'abord pour règle de l'interprétation des livres sacrés ce que ces livres eux-mêmes nous enseigneraient beaucoup mieux que tous leurs inutiles commentaires.

Ayant donc considéré toutes ces choses ensemble, savoir, que la lumière naturelle est non seulement méprisée, mais que plusieurs la condamnent comme source de l'impiété; que des fictions humaines passent pour des révélations divines, et la crédulité pour la foi; enfin que les controverses des philosophes soulèvent dans l'Église comme dans l'État les passions les plus ardentes, d'où naît

révélations divines que par le secours de l'imagination, [illegible] dire par le moyen de paroles ou d'images [illegible] phétiser, il n'était pas besoin de posséder une ame plus parfaite que celle des autres hommes, mais seulement une imagination plus vive, ainsi que je le montrerai plus clairement encore dans le chapitre suivant. Il s'agit maintenant d'examiner ce que les saintes lettres entendent par ces mots : l'Esprit de Dieu descendit dans les prophètes, les prophètes parleront selon l'Esprit de Dieu. Pour cela, nous devons premièrement rechercher ce que signifie le mot hébreu *ruagh*, que le vulgaire interprète par le mot esprit.

Dans le sens naturel, le mot *Ruagh* signifie comme on sait, vent et bien qu'il ait plusieurs autres significations toutes se rapportent à celle-là; car il se prend pour signifier [illegible] souffle comme dans le psaume CXXXI, vers. 17 : « *Aussi il n'y a point de souffle dans leur bouche.* » 2° La respiration, comme dans *Isaïe* (I, chap. XXX, vers 12) : « *Et l'esprit lui manquera* » [illegible] respira. 3° Le courage et les forces, comme dans *Josué* (chap. I, vers. 2) : « *Et aucun homme ne conservera l'esprit.* » Je trouve dans *Ézéchiel* (chap. II, vers. 2 : « *Et l'esprit me prit* » [illegible] dire la force), *et me fit tenir ferme sur mes pieds* » [illegible] l'aptitude, comme dans *Job* (chap. XXXII, vers. 8) : « *Il est l'esprit est dans tous les hommes,* » c'est-à-dire il ne faut pas chercher exclusivement la science dans les vieillards, car je trouve qu'elle dépend de la vertu et de la capacité particulière de chaque homme. De même dans les *Nombres* (chap. XXVIII, vers. 18) « *Cet homme en qui est l'esprit.* » 5° L'intention de l'esprit, comme dans les *Nombres* (chap. XIV, vers. 34) : « *Parce qu'il a en lui un autre esprit,* » c'est-à-dire une autre pensée, une autre intention. De même dans les *Proverbes* (chap. I, vers. 23) : « *Je vous ferai sentir mon esprit,* » c'est-à-dire mon intention. Il se prend encore dans le même sens pour signifier la volonté, le dessein, [illegible] mouvement de l'âme, comme dans *Ézéchiel* (chap. I, vers. 12) « *Ils allaient où ils avaient l'esprit* » c'est-à-dire la volonté [illegible] De même dans *Isaïe* (chap. XXX, vers. 1) : « *Et vos entreprises ne viennent point de mon esprit.* » Et plus haut (chap. XXIX, vers. 10) « *Parce que Dieu a répandu sur eux l'esprit* » c'est-à-dire [illegible] *de dormir.* » Et dans les *Juges* (chap. VIII, vers. 3) : « *Et alors leur*

expliquées par de certains motifs, et embellies par leur style de façon à tourner l'esprit de la multitude à la dévotion, je suis arrivé à cette conclusion que l'Écriture laisse la raison absolument libre, qu'elle n'a rien de commun avec la philosophie, et que l'une et l'autre doivent se soutenir par les moyens qui leur sont propres. Pour démontrer ce principe d'une façon irrécusable et résoudre à fond la question, je fais voir comment il faut interpréter l'Écriture, et que toute la connaissance qu'elle donne des choses spirituelles ne doit être puisée qu'en elle-même et non dans les idées que nous fournit la lumière naturelle. Je fais connaître ensuite l'origine des préjugés que le peuple s'est formés (le peuple, toujours attaché à la superstition et qui préfère les reliques des temps anciens à l'éternité elle-même), en adorant les livres de l'Écriture plutôt que le Verbe de Dieu. Puis, je montre que le Verbe de Dieu n'a pas révélé un certain nombre de livres; mais seulement cette idée si simple, où se résolvent toutes les inspirations divines des prophètes, qu'il faut obéir à Dieu d'un cœur pur, c'est-à-dire en pratiquant la justice et la charité. Je prouve alors que cet enseignement a été proportionné par les prophètes et les apôtres à l'intelligence de ceux à qui le Verbe de Dieu se manifestait par leur bouche; et cela, afin qu'ils pussent le recevoir sans aucune répugnance et sans aucun trouble. Après avoir ainsi reconnu les fondements de la foi, je conclus que la révélation divine n'a d'autre objet que l'obéissance, qu'elle est par conséquent distincte de la connaissance naturelle tant par son objet que par ses bases et ses moyens, qu'ainsi donc elles n'ont rien de commun, que chacune d'elles peut reconnaître sans difficulté les droits de l'autre, sans qu'il y ait ni maîtresse, ni servante.

Or, l'esprit des hommes étant divers, celui-ci trouvant son compte à de certaines opinions qui conviennent moins à celui-là, de façon que l'un ne trouve qu'un objet de risée dans ce qui porte un autre à la piété, j'aboutis finalement à cette conséquence qu'il faut laisser à chacun la liberté de son jugement, et le pouvoir d'entendre les principes de la religion comme il lui plaira, et ne juger de la piété ou de l'impiété de chacun que suivant ses œuvres. C'est ainsi qu'il sera possible à tous d'obéir à Dieu d'une âme libre et pure, et que la justice et la charité seules auront quelque prix.

Ayant ainsi montré que la loi divine et révélée laisse à chacun sa liberté, j'arrive à l'autre partie de la question, c'est-à-dire à faire voir que cette même liberté peut être accordée sans dommage pour la paix de l'État et les droits du souverain, et même qu'on ne pourrait la détruire sans péril pour la paix publique et sans dommage pour l'État. Pour établir cette démonstration, je pars du droit naturel de chacun, lequel n'a d'autres limites que celles de ses désirs et de sa puissance, et je démontre que nul n'est tenu, selon le droit de nature, de vivre au gré d'un autre, mais que chacun est le protecteur né de sa propre liberté. Je fais voir ensuite que nul ne cède ce droit primitif qu'à condition de transférer à un autre le pouvoir qu'il a de se défendre, d'où il résulte que ce droit passe tout entier entre les mains de celui à qui chacun confie son droit particulier de vivre à son gré et de se défendre soi-même. Par conséquent, ceux qui occupent le pouvoir ont un droit absolu sur toutes choses; eux seuls sont les dépositaires du droit et de la liberté, et les autres hommes ne doivent agir que selon leurs volontés. Mais comme personne ne peut se priver du pouvoir de se défendre soi-même au point de cesser d'être homme, j'en conclus que personne ne peut se dépouiller absolument de son droit naturel, et que les sujets, par conséquent, retiennent toujours certains droits qui ne peuvent leur être enlevés sans un grand péril pour l'État, et leur sont toujours accordés par les souverains soit en vertu d'une concession tacite, soit en vertu d'une stipulation expresse. Après cela, je passe à la république des Hébreux, afin de montrer de quelle façon et par quelle autorité la religion a commencé à avoir force de loi, et je m'étends en passant à plusieurs autres choses qui m'ont paru dignes d'être éclaircies. Je prouve enfin que les souverains sont les dépositaires et les interprètes, non-seulement du droit civil, mais aussi du droit sacré; qu'à eux seuls appartient le droit de décider ce qui est justice et injustice, piété ou impiété, et je conclus que pour garder ce droit le mieux possible et conserver la tranquillité de l'État ils doivent permettre à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense.

Tels sont, lecteur philosophe, les objets que je propose à vos méditations; je m'assure que vous y trouverez de quoi vous satisfaire, à cause de l'excellence et de l'utilité du sujet de cet ouvrage et de

chacun de ses chapitres : et j'aurais sur ce point bien des choses à dire encore; mais je ne veux point que cette préface devienne un volume. Je sais d'ailleurs que je m'entends au fond, pour le principal, avec les philosophes. Quant aux autres, je ne ferai pas grand effort pour leur recommander mon Traité; je n'ai aucun espoir de leur plaire; je sais combien sont enracinés dans leur âme les préjugés qu'on y a semés à l'aide de la religion; je sais qu'il est également impossible de délivrer le vulgaire de la superstition et de la peur; je sais enfin que la constance du vulgaire c'est l'entêtement, et que ce n'est point la raison qui règle ses louanges et ses mépris, mais l'emportement de la passion. Je n'invite donc pas le vulgaire, ni ceux qui partagent ses passions, à lire ce traité, je désire même qu'ils le négligent tout à fait plutôt que de l'interpréter avec leur perversité ordinaire, et, ne pouvant y trouver aucun profit pour eux-mêmes, d'y chercher l'occasion de nuire à autrui et de tourmenter les amis de la libre philosophie. Je dois pourtant faire une exception pour un seul point, tous les gens dont je parle étant convaincus que la raison doit être la servante de la théologie; car je crois que par cet endroit la lecture de cet ouvrage pourra leur être fort utile.

Du reste, comme plusieurs n'auront ni le loisir ni l'intention de lire tout mon Traité, je suis obligé d'avertir ici, comme je l'ai fait aussi à la fin de l'ouvrage, que je n'ai rien écrit que je ne soumette de grand cœur à l'examen des souverains de ma patrie. S'ils jugent que quelqu'une de mes paroles soit contraire aux lois de mon pays et à l'utilité publique, je la retire. Je sais que je suis homme et que j'ai pu me tromper; mais j'ose dire que j'ai fait tous mes efforts pour ne me tromper point et pour conformer avant tout mes écrits aux lois de ma patrie, à la piété et aux bonnes mœurs.

TRAITÉ

THÉOLOGICO-POLITIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA PROPHÉTIE.

La prophétie ou révélation est la connaissance certaine d'une chose, révélée aux hommes par Dieu. Le prophète, c'est celui qui interprète les choses révélées à qui n'en pouvant avoir une connaissance certaine n'est capable de les embrasser que par la foi. Chez les Hébreux, en effet, prophète se dit *nabi* [1], c'est-à-dire orateur, interprète; dans l'Écriture il désigne exclusivement l'interprète de Dieu, comme on peut le voir dans l'*Exode* (chap. VII, vers. 1), où Dieu dit à Moïse : *Et voici que je te constitue Dieu de Pharaon, et Aharon ton frère sera ton prophète.* Comme s'il disait : Puisque Aharon, en interprétant à Pharaon les paroles que tu prononceras, remplira le rôle de prophète, tu seras donc en quelque façon le Dieu de Pharaon, c'est-à-dire celui qui remplira à son égard le rôle de Dieu.

Nous traiterons des prophètes dans le chapitre suivant; il ne s'agit ici que de la prophétie, et déjà on doit conclure, de la définition qui vient d'être donnée, que la connaissance naturelle peut être aussi appelée prophétie, car les choses que nous savons par la

1. Voyez à la fin du Traité la première des *Notes marginales de Spinoza* que nous avons traduites sur le texte de Théoph. de Murr, en tenant compte des variantes de l'exemplaire de Kœnigsberg données par Dorow. (De Murr, *Adnotat. ad Tract.*, *p.* 2. — Wilhem Dorow, *Spinoza's Randglossen*, *p.* 10 *sqq.*)

lumière naturelle dépendent entièrement de la connaissance de Dieu et de ses éternels décrets [1]; mais comme cette connaissance naturelle, appuyée sur les communs fondements de la raison des hommes, leur est commune à tous, le vulgaire en fait moins de cas; car le vulgaire court toujours aux choses rares et surnaturelles, et il dédaigne les dons que la nature a faits à tous. C'est pourquoi, dès qu'il est question de connaissance prophétique, il exclut aussitôt la connaissance naturelle, bien qu'elle ait le même droit que toute autre, quelle qu'elle soit, à s'appeler divine. En effet, elle nous est comme dictée par la nature de Dieu, en tant que la nôtre en participe, et par les décrets divins; et elle ne diffère de la connaissance que tout le monde appelle divine, qu'en cet unique point, que celle-ci dépasse les limites qui arrêtent celle-là, et ne peut avoir sa cause dans la nature humaine considérée en elle-même. Mais la connaissance naturelle, sous le rapport de la certitude, qu'elle implique toujours [2], et de la source d'où elle émane, c'est à savoir Dieu, ne le cède en rien à la connaissance prophétique. A moins qu'on ne pense (mais ce serait rêver et non penser) que les prophètes ont eu un corps humain et n'ont pas eu une âme humaine [3], et par conséquent que leur conscience et leurs sensations ont été d'une autre nature que les nôtres.

Mais quoique la science naturelle soit divine, il ne s'ensuit pas cependant que ceux qui l'enseignent soient autant de prophètes [4]: car ils n'ont aucun avantage qui les élève au-dessus du reste des hommes, et ils n'enseignent rien que tout le monde ne puisse savoir et comprendre avec autant de certitude qu'ils en ont eux-mêmes; et cela, sans le secours de la foi.

Ainsi donc, puisque notre âme, par cela seul qu'elle contient en soi objectivement la nature de Dieu et en participe, est capable de former certaines notions qui lui expliquent la nature des choses et

1. Voyez l'*Ethique*, Propos. XV et XVI, part. 1; Propos. V et VIII, part. 2. — Nous avons pensé qu'il serait intéressant d'indiquer en cet endroit et dans toute la suite de la traduction du *Theologico-politicus* les passages de l'*Ethique* où sont exposés et démontrés scientifiquement les principes que Spinoza se borne ici à invoquer, sans les établir.

2. Voyez l'*Ethique*, Propos. XLIII, part. 2.

3. Voyez l'*Ethique*, Propos. XI, XIII, part. 2.

4. Voyez les *Notes de Spinoza*, note 2.

lui enseignent l'usage qu'elle doit faire de la vie, nous pouvons dire que l'âme humaine considérée en elle-même est la première cause de la révélation divine; car, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, tout ce que nous concevons clairement et distinctement, c'est l'idée de Dieu, c'est la nature qui nous le révèle et nous le dicte, non par des paroles, mais d'une façon bien plus excellente et parfaitement convenable à la nature de notre âme : j'en appelle sur ce point à l'expérience de tous ceux qui ont goûté la certitude de l'entendement. Mais comme mon principal objet est de traiter exclusivement de ce qui concerne l'Écriture, je ne pousserai pas plus loin le peu que je viens de dire touchant la lumière naturelle; et je passe immédiatement à l'examen des autres causes ou moyens dont Dieu se sert pour révéler aux hommes ce qui excède les limites de la connaissance naturelle et aussi ce qui ne les excède pas, car rien n'empêche que Dieu ne communique aux hommes par d'autres moyens ce qu'ils peuvent connaître par les lumières de la nature.

Or il faut remarquer avant tout qu'on ne peut rien dire sur cette matière qui ne soit tiré de la seule Écriture. Que dire en effet sur des choses qui surpassent notre entendement, si ce n'est ce qui est sorti de la bouche des prophètes ou ce qui est consigné dans leurs écrits? Et comme aujourd'hui nous n'avons plus, que je sache, de prophètes, il ne nous reste évidemment qu'à examiner les livres sacrés que les anciens prophètes nous ont laissés; avec cette condition de prudence, toutefois, que nous n'établirons rien en pareille matière et n'attribuerons rien aux prophètes qui ne résulte avec clarté de leurs propres déclarations.

Une observation essentielle qu'il faut faire d'abord, c'est que les Juifs ne font jamais mention des causes moyennes ou particulières. Par religion, par piété, ou, comme on dit, par dévotion, ils recourent toujours à Dieu. Le gain qu'ils font dans leur commerce est un présent de Dieu; s'ils éprouvent un désir, c'est Dieu qui y dispose leur cœur; s'ils conçoivent une idée, c'est Dieu qui leur a parlé. Par conséquent, il ne faut point croire qu'il y ait prophétie ou connaissance surnaturelle toutes les fois que l'Écriture dit que Dieu a parlé; il faut que le fait de la révélation divine y soit marqué expressément, ou qu'il résulte des circonstances du récit.

Il suffit de parcourir les livres sacrés pour reconnaître que toutes les révélations de Dieu aux prophètes se sont accomplies ou par paroles ou par figures, ou par ces deux moyens à la fois; et ces moyens étaient, ou réels et placés hors de l'imagination du prophète, qui voyait les figures ou entendait les paroles; ou bien imaginaires, l'imagination du prophète étant disposée de telle sorte qu'il lui semblât entendre des paroles articulées ou voir des signes.

La voix dont Dieu se servit pour révéler à Moïse les lois qu'il voulait donner aux Hébreux était une voix véritable; cela résulte des paroles de l'Exode (chap. xxv, vers 22) : *Et tu me trouveras là, et je te parlerai de l'endroit qui est entre les deux chérubins.* Ce qui prouve bien que Dieu parlait à Moïse d'une voix véritable; puisque Moïse[1] trouvait Dieu prêt à lui parler, partout où il voulait l'entendre. Du reste, je prouverai tout à l'heure que cette voix, par qui la loi fut révélée, est la seule qui ait été une voix réelle.

Je serais porté à croire que la voix dont Dieu se servit pour appeler Samuel était véritable, par ces paroles (chap. III, dernier verset) : *Dieu apparut encore à Samuel en Shilo, s'étant manifesté à Samuel en Shilo par sa parole.* Ce qui semble dire que l'apparition de Dieu à Samuel ne fut autre chose que la manifestation de Dieu par la parole; en d'autres termes, que Samuel entendit Dieu qui lui parlait. Mais, comme il faut de toute nécessité mettre une différence entre la prophétie de Moïse et celle des autres prophètes, il faut nécessairement aussi admettre que la voix qu'entendit Samuel était une voix imaginaire, surtout si l'on considère qu'elle ressemblait à la voix d'Héli que Samuel entendait tous les jours, et qui était par conséquent plus propre à frapper son imagination; car Dieu l'ayant appelé par trois fois, il crut toujours que c'était Héli. Abimelech entendit aussi une voix, mais qui n'était qu'imaginaire; selon ce qui est marqué dans la Genèse (chap. xx, vers. 6) : *Et Dieu lui dit en songe,* etc. Ce ne fut donc pas pendant la veille qu'il put se représenter la volonté de Dieu, mais pendant le sommeil; c'est-à-dire à ce moment où notre imagination est plus disposée que jamais à se représenter comme réel ce qui ne l'est point.

1. Voyez les *Notes de Spinoza*, note 3.

Quant aux paroles du Décalogue, c'est le sentiment de quelques juifs que Dieu ne les prononça pas effectivement; mais que ce fut pendant un bruit confus où aucune parole n'était articulée que les Israélites conçurent ces lois par la seule force de leur esprit. A voir la différence du Décalogue de l'Exode et de celui du Deutéronome, Dieu n'ayant parlé qu'une fois, j'ai cru quelque temps avec eux que le Décalogue ne contient pas les propres paroles de Dieu, mais seulement un ensemble de préceptes. Mais, à moins de violenter le sens de l'Écriture, il faut tomber d'accord que les Israélites entendirent une voix articulée et véritable; car il est dit expressément (*Deutéron.*, chap. v, vers. 4) : *Dieu vous a parlé face à face*, etc.; comme deux hommes se communiquent leurs pensées par l'intermédiaire de leurs corps. Il semble donc bien plus conforme au sens de l'Écriture de penser que Dieu créa une voix corporelle par l'entremise de laquelle il révéla le Décalogue. On fera voir du reste, au chapitre VIII de ce traité, pourquoi les paroles et les pensées de l'un de ces Décalogues et celles de l'autre diffèrent entre elles. Mais la difficulté ne disparaît pas tout entière; car, enfin, il n'est pas médiocrement contraire à la raison de penser qu'une chose créée, et qui a avec Dieu le même rapport que toute autre chose, puisse exprimer, ou en réalité ou par des paroles, l'essence ou l'existence de Dieu, et représenter Dieu en personne en disant : Je suis Jehova ton Dieu, etc. Sans doute, quand la bouche de quelqu'un prononce ces paroles : *J'ai compris*, nul ne s'imagine que c'est la bouche de celui qui parle qui a compris, mais bien son âme. Mais, comme la bouche de celui qui parle est rapportée à sa nature, dont elle fait partie, et que la personne à qui il s'adresse avait auparavant compris la nature de l'entendement, il lui est facile de comprendre la pensée de celui qui parle, en songeant que c'est un homme comme lui. Mais je ne comprends pas que des hommes qui ne connaissaient absolument rien de Dieu que son nom, et désiraient lui parler afin d'être certains de son existence, aient pu trouver la satisfaction de leur vœu dans une créature qui prononça ces mots : Je suis Dieu; puisque cette créature n'avait pas avec Dieu un plus intime rapport que toutes les autres, et ne représentait point sa nature. En vérité, je le demande, si Dieu avait disposé les lèvres de Moïse, que dis-je de Moïse, d'un animal quelconque, de façon qu'il eût prononcé

ces mots : Je suis Dieu, cela aurait-il fait comprendre aux Israélites l'existence de Dieu ?

D'un autre côté, l'Écriture paraît bien affirmer d'une manière expresse que Dieu lui-même parla aux Hébreux : puisqu'il ne descendit du ciel sur le Sinaï que pour cela ; et que non-seulement les Hébreux l'entendirent parler, mais les principaux de la nation purent le voir (*Exode*, chap. 24). Car il faut remarquer que la loi qui fut révélée à Moïse, cette loi à laquelle on ne pouvait rien ajouter, ni rien ôter, et qui était comme le droit de la patrie, n'enseigne en aucun endroit que Dieu soit incorporel, sans figure, et qu'on ne puisse le représenter par une image ; mais seulement qu'il y a un Dieu, qu'il faut y croire, et n'adorer que lui ; et c'est seulement pour que le culte de Dieu ne fût point abandonné que la loi défendit de s'en former et d'en façonner aucune image. Car les Juifs n'ayant jamais vu d'image de Dieu, n'en pouvaient façonner aucune qui fût ressemblante ; elle aurait été nécessairement copiée sur quelque créature : et tandis qu'ils auraient adoré Dieu sous cette fausse image, leur pensée aurait été occupée de cette créature et non pas de Dieu, de sorte que c'est à elle qu'ils auraient rendu les hommages et le culte qui ne sont dus qu'à Dieu. Mais, en réalité, l'Écriture dit clairement que Dieu a une figure, puisqu'elle dit que Moïse, au moment où il entendait parler Dieu, regarda sa figure, et, sans être assez heureux pour la voir, en aperçut toutefois les parties postérieures. Je suis donc convaincu que ce récit cache quelque mystère ; et je me réserve d'en parler plus bas avec étendue, quand j'exposerai les passages de l'Écriture qui marquent les moyens dont Dieu s'est servi pour révéler aux hommes ses décrets.

Que la révélation ne se soit faite que par des images, c'est ce qui est évident par le premier livre des Paralipomènes, chap. 22, où Dieu manifeste sa colère à David par un ange qui tient une épée à la main. Il en arrive autant à Balaam. Et, bien que Maimonides se soit imaginé avec quelques autres que cette histoire, et toutes celles où il est parlé de l'apparition des anges, comme celle de Manoa, d'Abraham, qui croyait immoler son fils, etc., sont des récits de songes, parce qu'il est impossible de voir un ange les yeux ouverts, cette explication n'est qu'un bavardage de gens qui veulent trouver bon gré mal gré dans l'Écriture les billevesées d'Aris-

tote et leurs propres rêveries; ce qui est bien, selon moi, la chose du monde la plus ridicule.

C'est par des images sans réalité, et qui ne dépendaient que de l'imagination du prophète, que Dieu révéla à Joseph sa future grandeur.

C'est par des images et par des paroles que Dieu révéla à Josué qu'il combattrait pour les Hébreux, en lui montrant un ange l'épée à la main, et comme à la tête de son armée; ce qu'il lui avait déjà fait connaître par des paroles que Josué avait entendues de la bouche de l'ange. Ce fut aussi par des figures qu'Isaïe connut (ainsi qu'on en trouve le récit au chap. VI) que la providence de Dieu abandonnait le peuple; savoir : en se représentant le Dieu trois fois saint sur un trône fort élevé, et les Israélites noyés à une grande profondeur dans un déluge d'iniquités, et souillés de la fange de leurs crimes. Voilà ce qui lui fit comprendre le misérable état où se trouvait alors le peuple, et ses calamités futures lui furent révélées de la sorte, comme si Dieu avait parlé. Je pourrais citer beaucoup d'exemples de cette nature, si je ne pensais qu'ils sont suffisamment connus de tout le monde.

Mais la confirmation la plus claire de ce que j'ai avancé se trouve dans un texte des *Nombres* (chap. XII, vers. 6, 7 et 8) qui porte : *S'il est parmi vous quelque prophète de Dieu, je me révélerai à lui en vision* (c'est-à-dire par des figures et des hiéroglyphes, puisqu'il est dit de la prophétie de Moïse que c'est une vision sans hiéroglyphes), *je lui parlerai en songe* (c'est-à-dire sans paroles réelles, sans voix véritable). *Mais je n'agis point ainsi avec Moïse; je lui parle bouche à bouche, et non par énigmes; et il voit la face de Dieu.* En d'autres termes, Moïse me voit et s'entretient avec moi sans épouvante, et comme avec un égal, ainsi qu'on peut voir dans l'*Exode* (chap. XXXIII, vers. 17). Il n'y a donc pas le moindre doute que les autres prophètes n'ont jamais entendu de véritable voix, ce qui est confirmé encore par le *Deutéronome* (chap. XXXIV, vers. 10) : *Jamais prophète ne s'est rencontré* (littéralement, *levé*) *en Israël, que Dieu ait connu face à face, comme Moïse;* ce qui doit s'entendre non de la face, mais seulement de la voix, puisque Moïse lui-même ne vit jamais la face de Dieu (*Exode*, chap. XXXIII).

Je ne vois point dans l'Écriture que Dieu se soit servi d'autres moyens que de ceux-là pour se communiquer aux hommes, et par conséquent il n'en faut imaginer ni admettre aucun autre. Et bien qu'il soit aisé de comprendre que Dieu se puisse communiquer immédiatement aux hommes, puisque sans aucun intermédiaire corporel il communique son essence à notre âme, il est vrai néanmoins qu'un homme, pour comprendre par la seule force de son âme des vérités qui ne sont point contenues dans les premiers principes de la connaissance humaine et n'en peuvent être déduites, devrait posséder une âme bien supérieure à la nôtre et bien plus excellente. Aussi je ne crois pas que personne ait jamais atteint ce degré éminent de perfection, hormis Jésus-Christ, à qui furent révélés immédiatement, sans paroles et sans visions, ces décrets de Dieu qui mènent l'homme au salut. Dieu se manifesta donc aux apôtres par l'âme de Jésus-Christ, comme il avait fait à Moïse par une voix aérienne; et c'est pourquoi l'on peut dire que la voix du Christ, comme la voix qu'entendait Moïse, était la voix de Dieu. On peut dire aussi dans ce même sens que la sagesse de Dieu, j'entends une sagesse plus qu'humaine, s'est revêtue de notre nature dans la personne de Jésus-Christ, et que Jésus-Christ a été la voie du salut.

Je dois avertir ici que je ne prétends ni soutenir ni rejeter les sentiments de certaines Églises touchant Jésus-Christ; car j'avoue franchement que je ne les comprends pas [1]. Tout ce que j'ai soutenu jusqu'à ce moment, je l'ai tiré de l'Écriture elle-même; car je n'ai lu en aucun endroit que Dieu ait apparu à Jésus-Christ ou qu'il lui ait parlé, mais bien que Dieu s'est manifesté par Jésus-Christ aux apôtres et qu'il est la voie du salut, et enfin que Dieu ne donna pas l'ancienne loi immédiatement, mais par le ministère d'un ange, etc. De sorte que si Moïse s'entretenait avec Dieu face à face, comme un homme avec son égal (c'est-à-dire par l'intermédiaire de deux corps), c'est d'âme à âme que Jésus-Christ communiquait avec Dieu.

Je dis donc que personne, hormis Jésus-Christ, n'a reçu des

1. Spinoza s'exprime plus ouvertement encore dans une lettre à Oldenburg. « *Non minus absurde mihi loqui videntur quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit.* » (Voyez *Lettres de Spinoza*, Lettre V.)

révélations divines que par le secours de l'imagination, c'est-à-dire par le moyen de paroles ou d'images; et qu'ainsi, pour prophétiser, il n'était pas besoin de posséder une âme plus parfaite que celle des autres hommes, mais seulement une imagination plus vive, ainsi que je le montrerai plus clairement encore dans le chapitre suivant. Il s'agit maintenant d'examiner ce que les saintes lettres entendent par ces mots : l'Esprit de Dieu descendu dans les prophètes, les prophètes parleront selon l'Esprit de Dieu. » Pour cela, nous devons premièrement rechercher ce que signifie le mot hébreu *ruagh*, que le vulgaire interprète par le mot *esprit*.

Dans le sens naturel, le mot *Ruagh* signifie, comme on sait, *vent*, et bien qu'il ait plusieurs autres significations, toutes se ramènent à celle-là; car il se prend pour signifier : 1° le souffle, comme dans le psaume CXXXI, vers. 17 : « *Aussi il n'y a point d'esprit dans leur bouche.* » 2° La respiration, comme dans *Samuel* (I, chap. XXX, vers 12) : « *Et l'esprit lui revint,* » c'est-à-dire il respira. 3° Le courage et les forces, comme dans *Josué* (chap. II, vers. 2) : « *Et aucun homme ne conserva l'esprit.* » De même dans *Ézéchiel* (chap. II, vers. 2) : « *Et l'esprit me revint* (c'est-à-dire la force), *et me fit tenir ferme sur mes pieds.* » 4° La vertu et l'aptitude, comme dans *Job* (chap. XXXII, vers. 9) : « *Et certes l'esprit est dans tous les hommes,* » c'est-à-dire il ne faut pas chercher exclusivement la science dans les vieillards, car je trouve qu'elle dépend de la vertu et de la capacité particulière de chaque homme. De même dans les *Nombres* (chap. XXVIII, vers. 18) : « *Cet homme en qui est l'esprit.* » 5° L'intention de l'âme, comme dans les *Nombres* (chap. XIV, vers. 34) : « *Parce qu'il a eu un autre esprit,* » c'est-à-dire une autre pensée, une autre intention. De même dans les *Proverbes* (chap. I, vers. 23) : « *Je vous dirai mon esprit,* » c'est-à-dire mon intention. Il se prend encore dans ce même sens pour signifier la volonté, le dessein, l'appétit, le mouvement de l'âme, comme dans *Ézéchiel* (chap. I, vers. 12) : « *Ils allaient où ils avaient l'esprit* (c'est-à-dire la volonté) *d'aller.* » De même dans *Isaïe* (chap. XXX, vers. 1) : « *Et vos entreprises ne viennent point de mon esprit.* » Et plus haut (chap. XXIX, vers. 10) : « *Parce que Dieu a répandu sur eux l'esprit* (c'est-à-dire le désir) *de dormir.* » Et dans les *Juges* (chap. VIII, vers 3) : « *Et alors leur*

esprit (c'est-à-dire le mouvement de leur âme) *fut adouci.* » De même dans les *Proverbes* (chap. XVI, vers. 32) : « *Celui qui dompte son esprit* (c'est-à-dire son appétit) *vaut mieux que celui qui prend une ville.* » Et plus haut (chap. XXV, vers. 27) : « *Homme qui ne réprime point son esprit.* » Et dans *Isaïe* (chap. XXXIII, vers. 11) : « *Votre esprit est un feu qui vous consume.* » Enfin, ce mot *ruagh*, en tant qu'il signifie l'âme, sert à exprimer toutes les passions de l'âme et aussi toutes ses qualités, comme : *esprit haut* pour signifier l'orgueil, *esprit bas* pour l'humilité, *esprit mauvais* pour la haine et la mélancolie, *esprit bon* pour la douceur. On dit encore : un *esprit de jalousie*, un *esprit* (c'est-à-dire un appétit) *de fornication*, un *esprit de sagesse, de conseil, de force*, c'est-à-dire un esprit sage, prudent, fort (car nous nous servons en hébreu de substantifs plutôt que d'adjectifs), une vertu de sagesse, de conseil, de force. On dit encore : un *esprit de bienveillance*. 6° Ce mot signifie encore l'âme, comme dans l'*Ecclésiaste* (III, vers. 19) : « *L'esprit* (c'est-à-dire l'âme) *est le même en tous les hommes, et l'esprit retourne à Dieu.* » 7° Enfin, les parties du monde (à cause des vents qui soufflent de divers côtés), et aussi les parties d'une chose quelconque relatives à ces différentes régions. (Voy. *Ézéchiel*, ch. XXXVII, vers. 9; ch. XLII, vers. 16, 17, 18, 19, etc.)

Remarquons maintenant qu'une chose se rapporte à Dieu et est dite chose de Dieu : 1° quand elle appartient à la nature de Dieu et en est comme une partie, comme la *puissance de Dieu*, les *yeux de Dieu*. — 2° Quand elle est en la puissance de Dieu, et agit suivant ses volontés. C'est ainsi que les cieux sont appelés les *cieux de Dieu*, parce qu'ils sont le char et la demeure de Dieu. Dans le même sens, l'Assyrie est appelée *fléau de Dieu*, et Nabuchodonosor le *serviteur de Dieu*, etc. — 3° Quand elle est consacrée à Dieu, comme le *temple de Dieu*, le *Nazaréen de Dieu*, *le pain de Dieu*, etc. — 4° Quand elle nous est révélée par les prophètes, et non par la lumière naturelle. C'est ainsi que la loi de Moïse est appelée *loi de Dieu*. — 5° Quand on veut exprimer d'une chose le plus haut degré d'excellence, comme les *montagnes de Dieu*, c'est-à-dire de très-hautes montagnes; un *sommeil de Dieu*, c'est-à-dire très-profond; et c'est dans ce sens qu'il faut entendre *Amos* (chap. IV, vers. 11) quand il met dans la bouche de Dieu ce lan-

gage : « *Je vous ai détruits, comme la destruction de Dieu* (a détruit) *Sodome et Gomorrhe;* » destruction de Dieu marque ici une mémorable destruction; car puisque c'est Dieu qui parle, cela ne peut s'entendre autrement. La science naturelle de Salomon est aussi appelée science de Dieu, c'est-à-dire science divine, science extraordinaire. Les Psaumes parlent aussi des *cèdres de Dieu* pour en exprimer la prodigieuse hauteur. Dans *Samuel* (chap. XI, vers. 7), pour signifier une crainte extrême, il est dit : « *Et une crainte de Dieu tomba sur le peuple.* » C'est ainsi que les Juifs rapportaient à Dieu tout ce qui passait leur portée, tout ce dont ils ignoraient alors les causes naturelles. Ils appelaient la tempête un *discours menaçant de Dieu;* les tonnerres, les éclairs étaient les *flèches de Dieu*, car ils s'imaginaient que Dieu tient les vents enfermés dans des cavernes qu'ils appelaient les trésors de Dieu; ne différant en cela des païens qu'en ce point, qu'au lieu d'Éole c'est Dieu qui est le maître des vents. C'est encore pour cette raison que les miracles sont appelés *ouvrages de Dieu;* ce qui veut dire des choses très-merveilleuses, puisque toutes les choses naturelles sont des ouvrages de Dieu, et n'existent et ne se développent que par la seule puissance de Dieu. On doit donc prendre dans ce sens le Psalmiste quand il appelle les miracles d'Égypte des effets de la puissance de Dieu; ce qui veut dire que les Hébreux, qui ne s'attendaient à rien de semblable, ayant trouvé dans les plus extrêmes périls un moyen de salut, en furent frappés d'étonnement.

Ainsi donc, puisque ce sont les ouvrages extraordinaires de la nature que l'on appelle ouvrages de Dieu, et que les arbres d'une hauteur prodigieuse sont nommés arbres de Dieu, il ne faut point s'étonner que dans la *Genèse* les hommes d'une grande force, d'une grande stature soient appelés fils de Dieu, quoique impies du reste, ravisseurs et libertins. C'est donc une coutume antique, non-seulement des Juifs, mais aussi des païens, de rapporter à Dieu tout ce qui donne à un objet un caractère d'excellence et de supériorité. Aussi nous lisons que Pharaon, dès qu'il eut entendu l'interprétation du songe qu'il avait fait, dit à Joseph que l'esprit des dieux était en lui. Nabuchodonosor en dit autant à Daniel. Rien de plus fréquent chez les Latins, qui disaient d'un ouvrage fait avec art : Cela est fait de main divine. Ce qu'il faudrait traduire ainsi en

hébreu (comme tous les hébraïsants le savent fort bien) : *Cela est fait de la main de Dieu.*

On voit donc qu'il est aisé de comprendre et d'interpréter les passages de l'Écriture où il est question de l'esprit de Dieu. Car l'*esprit de Dieu*, l'*esprit de Jéhova* ne signifient en certains endroits rien autre chose qu'un vent très-violent, très-sec, un vent funeste; ainsi dans *Isaïe* (chap. XL, vers. 7) : « *Et un esprit de Jéhova souffla sur lui*, » c'est-à-dire un vent sec et funeste; et dans la *Genèse* (chap. I, vers. 2) : « *Et le vent de Dieu* (c'est-à-dire un vent très-violent) *souffla sur les eaux.* » — Esprit signifie encore un grand courage. Ainsi le courage de Gédéon, celui de Samson sont appelés, dans les saintes lettres, *esprit de Dieu*, c'est-à-dire cœur intrépide et prêt à tout. C'est encore dans ce sens qu'une vertu ou une force extraordinaire, de quelque espèce qu'elle soit, est appelée *esprit* ou *vertu de Dieu*, comme dans l'*Exode* (chap. XXXI, vers. 3) : « *Et je le remplirai* (Betzaléel) *d'un esprit de Dieu*, » c'est-à-dire, ainsi que l'Écriture elle-même l'explique, d'une intelligence et d'une adresse au-dessus du commun. De même, dans *Isaïe* (chap. XI, vers. 2) : « *Et l'esprit de Dieu reposera sur lui*, » c'est-à-dire, suivant l'usage de l'Écriture et les explications que donne Isaïe lui-même un peu plus loin, un esprit de sagesse, de conseil, de force, etc. — De même, la mélancolie de Saül est appelée *mauvais esprit de Dieu*, c'est-à-dire une mélancolie très-profonde; car les serviteurs de Saül, qui appelaient sa mélancolie une mélancolie de Dieu, furent justement ceux qui lui conseillèrent de faire venir un musicien qui le pût distraire en jouant de la lyre; ce qui prouve bien que par mélancolie de Dieu ils entendaient une mélancolie naturelle. — Enfin l'esprit de Dieu signifie l'âme ou l'intelligence de l'homme, comme dans *Job* (chap. XXXVII, vers. 3) : « *Et l'esprit de Dieu était dans mes narines*, » faisant allusion à ce qui est écrit dans la *Genèse*, savoir : que Dieu souffla aux narines de l'homme une âme vivante. Ainsi Ézéchiel, prophétisant aux morts, leur dit (chap. XXXVII, vers. 14) : « *Je vous donnerai mon esprit, et vous vivrez*, » c'est-à-dire je vous rendrai la vie. C'est dans ce sens qu'il faut entendre *Job* (chap. XXXIV, vers. 14) : « *Quand il voudra* (Dieu), *il retirera à soi son esprit et son souffle* » (c'est-à-dire la vie qu'il nous a donnée); et la *Genèse* (chap. VI.

vers. 3 : « *Mon esprit ne raisonnera plus* (ou ne gouvernera plus) *dans l'homme, parce qu'il est chair,* » c'est-à-dire, l'homme désormais ne se gouvernera plus que par les instincts de la chair, et non par les décisions de la raison que je lui ai donnée pour discerner le bien du mal. De même, dans les *Psaumes* (ps. LI, vers. 12, 13) : « *Créez en moi un cœur pur, ô Dieu, et renouvelez en moi un esprit droit* (c'est-à-dire une volonté bien réglée); *ne me rejetez pas de votre présence, et ne m'ôtez pas l'esprit de votre sainteté.* » On croyait alors que les péchés avaient pour cause unique la chair, l'esprit ne conseillant jamais que le bien; c'est pour cela que le Psalmiste invoque le secours de Dieu contre les appétits de la chair, et prie ce Dieu saint de lui conserver seulement l'âme qu'il lui a donnée. On remarquera aussi que l'Écriture représentant d'ordinaire Dieu à l'image de l'homme, et lui attribuant une âme, un esprit, des passions, et en même temps un corps et un souffle, tout cela pour se proportionner à la grossièreté du vulgaire, l'*Esprit de Dieu* est souvent pris dans les livres sacrés pour l'âme de Dieu, pour son esprit, ses passions, sa force, le souffle de sa bouche. Ainsi nous lisons dans *Isaïe* (chap. XL, vers. 13) : « *Qui a disposé l'esprit de Dieu?* » c'est-à-dire son âme; ce qui signifie : Qui a pu déterminer l'âme de Dieu, si ce n'est Dieu lui-même, à vouloir ce qu'il veut? et dans le chap. LXIII, vers. 10 : « *Et ils ont accablé d'amertume et de tristesse l'esprit de sa sainteté.* » Voilà pourquoi *Esprit de Dieu* se prend ordinairement pour loi de Moïse, laquelle en effet exprime la volonté de Dieu. Ainsi on lit dans *Isaïe* (même chap., vers. 11) : « *Où est celui qui a mis au milieu d'eux l'esprit de la sainteté?* » c'est-à-dire la loi de Moïse, comme cela résulte de toute la suite du discours; et dans *Néhémias* (chap. IX, vers. 20) : « *Et vous leur avez donné votre bon esprit pour les rendre intelligents.* » Le prophète parle ici du temps de la Loi, et fait allusion à ces paroles de Moïse dans le *Deutéronome* (chap. IV, vers. 6) : « *Parce qu'elle est* (la Loi) *votre science, votre prudence,* » etc. De même dans le psaume CXLIII, vers. 11 : « *Votre bon esprit me conduira dans un pays uni;* » c'est-à-dire, votre volonté qui nous a été révélée nous conduira dans une voie droite. *Esprit de Dieu* signifie aussi, comme on l'a déjà dit, le souffle de Dieu, lequel est attribué à Dieu dans le même sens grossier qui lui fait attribuer

dans l'Écriture une âme, une intelligence, un corps, comme dans le psaume XXXIII, vers. 6. *Esprit de Dieu* se prend ensuite pour la puissance, la force, la vertu de Dieu, comme dans *Job* (chap. XXXIII, vers. 4) : « *L'esprit de Dieu m'a fait,* » c'est-à-dire sa vertu, sa puissance, ou, si vous aimez mieux, sa volonté. Car le Psalmiste dit aussi, dans son langage poétique, que les cieux ont été faits par l'ordre de Dieu, et que toute l'armée des astres est l'ouvrage de son esprit ou du souffle de sa bouche (c'est-à-dire de sa volonté, exprimée en quelque sorte par un souffle). De même, dans le psaume CXXXIX, vers. 7, il est dit : « *Où irai-je* (pour être) *hors de ton esprit? Où fuirai-je* (pour être) *hors de ta présence?* » c'est-à-dire, d'après la suite même du discours où le Psalmiste développe cette pensée, où puis-je aller pour échapper à ta volonté et à ta présence? — Enfin, *Esprit de Dieu* s'emploie dans les livres saints pour exprimer les affections de Dieu, sa bonté, sa miséricorde, comme dans *Michée* (chap. II, vers. 7): « *L'esprit de Dieu* (c'est-à-dire sa miséricorde) *a-t-il diminué, et ces pensées cruelles sont-elles son ouvrage?* » De même, dans *Zacharie* (chap. 4, vers. 7): « *Non par une armée, non par la force, mais par mon seul esprit,* » c'est-à-dire par la miséricorde de Dieu. C'est aussi dans ce sens que je crois qu'il faut entendre le même prophète (chap. VII, vers. 12) : « *Et ils ont usé de ruse dans leur cœur pour ne pas obéir à la loi et aux ordres que Dieu leur a donnés dans son esprit* (c'est-à-dire dans sa miséricorde) *par la bouche des premiers prophètes.* » J'entends aussi de la même façon *Haggée* (chap. II, vers. 5) : « *Et mon esprit* (c'est-à-dire ma grâce) *demeure parmi vous. Cessez de craindre.* » Quant au passage d'*Isaïe* (chap. XLVIII, vers. 16) : « *Et maintenant le Seigneur Dieu et son esprit m'ont envoyé,* » on peut entendre l'âme, la miséricorde de Dieu, ou sa volonté révélée par la loi; car il dit : « *Dès le commencement* (c'est-à-dire dès que je suis venu vers vous pour vous annoncer la colère de Dieu et la sentence qu'il a portée contre vous) *je n'ai point parlé en termes obscurs; aussitôt qu'elle a été* (prononcée), *je suis venu* (ainsi qu'il l'a témoigné au chap. VII ; *mais maintenant je suis un messager de joie, et la miséricorde de Dieu m'envoie vers vous pour célébrer votre délivrance.* » On peut aussi entendre, je le répète, la volonté de Dieu révélée par la Loi, c'est-à-dire que le prophète est venu les avertir suivant l'ordre de

la Loi, exprimé dans le *Lévitique*, au chap. XIX, vers. 17. Il les avertit donc dans les mêmes conditions et de la même manière que faisait ordinairement Moïse. Et enfin il termine, comme Moïse, en leur prédisant leur délivrance. Toutefois la première explication me semble plus d'accord avec l'Écriture.

Pour en revenir enfin à notre objet, on voit par toute la discussion qui précède, ce qu'il faut entendre par ces phrases de l'Écriture : *L'Esprit de Dieu a été donné aux prophètes; Dieu a répandu son Esprit sur les hommes; les hommes sont remplis de l'Esprit de Dieu, du Saint-Esprit.* Elles ne signifient rien autre chose sinon que les prophètes se distinguaient par une vertu singulière et au-dessus du commun; qu'ils pratiquaient la vertu avec une constance supérieure; enfin qu'ils percevaient l'âme, ou la volonté, ou les desseins de Dieu. Nous avons montré en effet que cet Esprit, en hébreu, signifie aussi bien l'âme elle-même que les desseins de l'âme; et c'est pour cela que la Loi, qui exprime les desseins de Dieu, est appelée l'esprit ou l'âme de Dieu. L'imagination des prophètes, en tant que les décrets de Dieu se révélaient par elle, pouvait donc être appelée au même titre l'âme de Dieu; et les prophètes, dans ce sens, avaient l'âme de Dieu. Mais quoique l'âme de Dieu et ses éternels desseins soient gravés aussi dans notre âme, et que nous percevions en ce sens l'âme de Dieu (pour parler comme l'Écriture); cependant, comme la connaissance naturelle est commune à tous les hommes, elle a moins de prix à leurs yeux, ainsi que nous l'avons déjà expliqué; surtout aux yeux des Hébreux, qui se vantaient d'être au-dessus du reste des mortels, et méprisaient, en conséquence, les autres hommes et la science qui leur était commune avec eux. Enfin, les prophètes passaient pour avoir l'esprit de Dieu, parce que les hommes, dans l'ignorance des causes de la connaissance prophétique, avaient une grande admiration pour elle, et, la rapportant à Dieu lui-même, comme ils font toutes les choses extraordinaires, lui donnaient le nom de connaissance divine.

Nous pouvons donc maintenant dire sans scrupule que les prophètes ne connaissaient ce qui leur était révélé par Dieu qu'au moyen de l'imagination, c'est-à-dire par l'intermédiaire de paroles ou d'images, vraies ou fantastiques. Ne trouvant en effet dans l'Écriture que ces moyens de révélation, nous n'avons pas le droit

d'en supposer aucun autre. Maintenant, par quelle loi de la nature ces révélations se sont-elles accomplies? j'avoue que je l'ignore. Je pourrais dire, comme beaucoup d'autres, que tout s'est fait par la volonté de Dieu; mais j'aurais l'air de parler pour ne rien dire. Car ce serait comme si je voulais expliquer la nature d'une chose particulière par quelque terme transcendental. Tout a été fait par la puissance de Dieu; et comme la puissance de la nature n'est rien autre que la puissance même de Dieu [1], il s'ensuit que nous ne connaissons point la puissance de Dieu, en tant que nous ignorons les causes naturelles des choses. Il y a donc une grossière absurdité à recourir à la puissance de Dieu quand nous ignorons la cause naturelle d'une chose, c'est-à-dire la puissance de Dieu elle-même. Mais il n'est pas nécessaire pour notre dessein d'assigner la cause de la connaissance prophétique; car nous avons expressément averti que nous nous bornerions ici à examiner les principes renfermés dans l'Écriture, afin d'en tirer, comme nous ferions de données naturelles, certaines conséquences, sans rechercher d'ailleurs d'où sont venus ces principes, ce qui ne nous intéresse en rien.

Ainsi donc, puisque les prophètes ont perçu par l'imagination les révélations divines, il en résulte que leur faculté perceptive s'étendait bien au delà des limites de l'entendement; car avec des paroles et des images il est possible de former un plus grand nombre d'idées qu'avec les principes et les notions sur lesquels toute notre connaissance naturelle est assise.

On voit en outre clairement pourquoi les prophètes ont toujours perçu et enseigné toutes choses par paraboles et d'une manière énigmatique, et exprimé corporellement les choses spirituelles; tout cela convenant à merveille à la nature de l'imagination. Nous ne nous étonnerons plus maintenant que l'Écriture et les prophètes parlent en termes si impropres et si obscurs de l'esprit ou de l'âme de Dieu, comme dans les *Nombres*, chap. XI, vers. 17, et le premier livre des *Rois*, chap. XXII, vers. 2., etc.; que Michée nous représente Dieu assis, que Daniel nous le peigne comme un vieillard couvert de blancs vêtements, Ézéchiel comme un feu; enfin que les personnes qui entouraient le Christ aient vu le Saint-Esprit sous

1. *Éthique*, part. 1. Schol. de la Propos. XV: Propos. XVIII, XXV, XXVI. XXIX, etc.

la forme d'une colombe, les Apôtres comme des langues de feu, et Paul, au moment de sa conversion, comme une grande flamme; tout cela s'accorde en effet parfaitement avec les images vulgaires qu'on se forme de Dieu et des esprits. D'un autre côté, l'imagination étant volage et inconstante, le don de prophétie ne restait pas attaché constamment aux prophètes; ce don n'était donc pas commun, mais très-rare, je veux dire accordé à très-peu d'hommes, et dans ceux-là même, s'exerçant très-rarement. Or, puisqu'il en est ainsi, nous devons rechercher maintenant d'où a pu venir aux prophètes la certitude qu'ils avaient touchant des choses qu'ils percevaient, non par des principes certains, mais par l'imagination. Et tout ce qui peut être dit à ce sujet, il ne faut le demander qu'à l'Écriture elle-même, puisque nous n'avons de ces objets, je le répète, aucune science vraie, et ne pouvons les expliquer par leurs premières causes. Cherchons donc ce qu'apprend l'Écriture sur la certitude des prophètes; c'est le sujet du chapitre suivant.

CHAPITRE II.

DES PROPHÈTES.

Il résulte du chapitre qui précède que les prophètes n'eurent pas en partage une âme plus parfaite que celle des autres hommes, mais seulement une puissance d'imagination plus forte. C'est aussi ce que nous enseignent les récits de l'Écriture. Il est certain, en effet, que Salomon excellait entre les hommes par sa sagesse; il ne l'est pas qu'il eut le don de prophétie. Heman, Darda, Kalchol étaient des hommes d'une profonde érudition, et cependant ils n'étaient pas prophètes; au lieu que des hommes grossiers, sans lettres, et même des femmes, comme Hagar, la servante d'Abraham, jouirent du don de prophétie. Tout ceci est parfaitement d'accord avec l'expérience et la raison. Ce sont, en effet, les hommes qui ont l'imagination forte qui sont les moins propres aux fonctions de l'entendement pur, et réciproquement les hommes éminents par l'intelligence ont une puissance d'imagination plus tempérée, plus maîtresse d'elle-même, et ils ont soin de la tenir en bride afin qu'elle

ne se mêle pas avec les opérations de l'entendement. Ainsi, c'est s'abuser totalement que de chercher la sagesse et la connaissance des choses naturelles et spirituelles dans les livres des prophètes; et puisque l'esprit de mon temps, la philosophie et la chose elle-même m'y invitent, j'ai dessein de démontrer ici ce principe tout à mon aise, sans m'inquiéter des cris de la superstition, cette ennemie mortelle de tous ceux qui aiment la science véritable et mènent une vie raisonnable. Hélas! je le sais, les choses en sont venues à ce point que des hommes qui osent dire ouvertement qu'ils n'ont point l'idée de Dieu, et qu'ils ne connaissent Dieu que par les choses créées (dont les causes leur sont inconnues) ne rougissent pas d'accuser les philosophes d'athéisme. Mais quoi qu'il en soit, je poursuis, et, pour procéder avec ordre, je vais démontrer que les prophéties ont varié, non-seulement suivant l'imagination de chaque prophète et le tempérament particulier de son corps, mais aussi suivant les opinions dont les prophètes étaient imbus; d'où je conclus que le don de prophétie ne rendit jamais les prophètes plus instruits qu'ils n'étaient, ce que je me réserve d'expliquer plus loin avec étendue; mais je veux traiter d'abord de la certitude des prophètes, parce que mon sujet m'impose d'abord cette question, et de plus, parce qu'une fois résolue, elle me servira à établir la conclusion dont je viens de parler.

L'imagination pure et simple n'enveloppant point en elle-même la certitude à la façon des idées claires et distinctes, il s'ensuit que pour être certains des choses que nous imaginons il faut que quelque chose s'ajoute à l'imagination, savoir, le raisonnement. Par conséquent la prophétie, par elle-même, n'implique pas la certitude, puisque la prophétie, ainsi que nous l'avons démontré, dépend de la seule imagination; d'où il résulte que les prophètes n'étaient pas certains de la révélation divine par la révélation elle-même, mais par quelques signes, comme on peut le voir dans la *Genèse* (ch. xv, vers. 8), où Abraham, après avoir entendu la promesse que Dieu lui faisait, lui demanda un signe. Assurément il croyait en Dieu et avait foi en sa promesse, mais il voulait être assuré que Dieu la lui faisait effectivement. Cela est plus évident encore pour Gédéon : « *Fais-moi*, dit-il à Dieu, *un signe*, [afin que je sache] *que c'est toi qui me parles* (voyez *Juges*, ch. vi, vers. 17). » Dieu dit aussi à Moïse :

« *Et que ceci* [te soit] *un signe que c'est moi qui t'ai envoyé.* » Ezéchias, qui savait depuis long-temps qu'Isaïe était prophète, lui demanda néanmoins un signe de la guérison qu'il lui prédisait. Tout cela fait donc bien voir que les prophètes ont toujours eu quelque signe qui les rendait certains des choses qu'ils imaginaient prophétiquement, et c'est pour cette raison que Moïse (voyez *Deutéron.*, ch. XVIII, dernier vers.) commande aux Juifs de demander aux prophètes un signe, c'est-à-dire la prédiction de quelque événement sur le point de s'accomplir. Par cet endroit la connaissance prophétique est donc inférieure à la connaissance naturelle, qui n'a besoin d'aucun signe, et de sa nature enveloppe la certitude. Du reste, cette certitude des prophètes n'était point mathématique, mais morale, et je le dis en me fondant sur l'Écriture. Moïse, en effet, ordonne que l'on punisse de mort le prophète qui voudra enseigner de nouveaux dieux, bien qu'il confirme sa doctrine par des signes et des miracles (*Deutéron.*, ch. XIV); car, dit-il, Dieu fait aussi des miracles et des signes pour tenter son peuple; et c'est aussi ce dont Jésus-Christ a soin d'avertir ses disciples (*Matthieu*, ch. XXIV, vers. 24). Ezéchiel va plus loin; il dit en propres termes (ch. XVI, vers. 8) que Dieu trompe quelquefois les hommes par de fausses révélations : « *Et quand un prophète* (il s'agit ici d'un faux prophète) *se montre et vous adresse quelque parole, c'est moi qui envoie ce prophète.* » Et ce témoignage est confirmé par celui de Michée touchant les prophètes d'Achab (*Rois*, liv. I, ch. XXII, vers. 21).

Quoique ces passages semblent établir que la prophétie et la révélation sont choses fort douteuses, elles avaient pourtant beaucoup de certitude, Dieu ne trompant jamais les justes ni les élus; mais, suivant cet ancien proverbe cité par Samuel (I, ch. XXIV, vers. 13), et comme le fait bien voir l'histoire d'Abigaïl, Dieu se sert des bons comme d'instruments de sa bonté, et des méchants comme de moyens et d'instruments de sa colère; ce qui se confirme plus clairement par le témoignage de Michée que nous avons cité tout à l'heure; car, bien que Dieu eût résolu de tromper Achab, il ne se servit pour cela que de faux prophètes, et découvrit la vérité au prophète pieux, sans l'empêcher nullement de la prédire. Mais avec tout cela il n'en est pas moins vrai que la certitude des prophètes était purement morale, nul ne pouvant, comme l'ensei-

gne l'Écriture, se déclarer juste devant Dieu, ni se vanter d'être l'instrument de sa miséricorde. Et David lui-même fut poussé par la colère de Dieu au dénombrement de son peuple, bien que l'Écriture rende hommage en plusieurs endroits à sa piété. Ainsi donc toute la certitude des prophètes était fondée sur ces trois choses : 1° en ce qu'ils imaginaient les choses révélées avec une extrême vivacité, analogue à celle que nous déployons dans les songes; 2° ils avaient un signe pour confirmer l'inspiration divine; 3° leur âme était juste et n'avait d'inclination que pour le bien. Quoique l'Écriture ne fasse pas toujours mention du signe, il y a lieu de croire que les prophètes avaient toujours un signe; car l'Écriture d'ordinaire, comme plusieurs l'ont déjà remarqué, ne fait pas toujours mention de toutes les conditions et circonstances des choses, les supposant suffisamment connues. Ajoutons à cela que nous pouvons parfaitement accorder que les prophètes qui n'avaient rien à prédire de nouveau et qui ne fût contenu dans la loi de Moïse n'avaient pas besoin de signes, parce que l'Écriture était là pour confirmer leurs paroles. Par exemple, la prophétie de Jérémie sur la ruine de Jérusalem, étant confirmée par celles des autres prophètes et par les menaces de la Loi, n'avait pas besoin d'un signe. Chananias, au contraire, qui prophétisait, contre le sentiment de tous les autres prophètes, la prochaine restauration de la cité, avait absolument besoin d'un signe; autrement il aurait dû douter de sa prophétie jusqu'à ce qu'elle fût confirmée par l'événement (voyez *Jérémie*, ch. XXVIII, vers. 8).

Puisque la certitude que les signes donnaient aux prophètes n'était pas une certitude mathématique (comme celle qui résulte de la nécessité même de la perception de la chose perçue), mais seulement morale, et que les signes n'avaient d'autre objet que de persuader le prophète, il s'ensuit que ces signes ont dû être proportionnés aux opinions et à la capacité de chacun; de telle sorte qu'un signe qui avait rendu tel prophète parfaitement certain de sa prophétie aurait laissé dans l'incertitude tel autre prophète imbu d'opinions différentes; et de là vient qu'il y avait pour chaque prophète un signe particulier. Il en était de même de la révélation, qui varie pour chaque prophète suivant la disposition de son tempérament, de son imagination, des opinions qu'il avait embrassées.

Quant au tempérament, si le prophète était d'une humeur gaie, il ne lui était révélé que victoires, paix, et tout ce qui porte les hommes à la joie; les tempéraments de cette humeur n'imaginant le plus souvent que des choses semblables. Si le prophète était triste, il prédisait des guerres, des supplices et toutes sortes de malheurs; et de cette façon, suivant que le prophète était d'humeur douce, irritable, sévère, miséricordieuse, etc., il était plus propre à telle ou telle espèce de révélation. Les dispositions de l'imagination étaient encore une cause de variété dans les prophètes. Si le prophète avait l'imagination belle, c'est en beau style qu'il communiquait avec l'âme de Dieu; s'il l'avait confuse, c'était en confuses paroles, et de même pour le genre d'images qui lui apparaissaient. Si le prophète était un homme des champs, c'étaient des bœufs, des vaches, etc.; s'il était homme de guerre, c'étaient des généraux, des armées; homme de cour, des trônes, et des objets analogues. Enfin, la prophétie variait suivant les opinions des prophètes. Aux mages, qui croyaient aux rêveries de l'astrologie (voyez *Matthieu*, ch. II), la nativité du Christ fut révélée par l'image d'une étoile qui apparaissait dans l'orient Aux augures de Nabucadonossor (voyez *Ezéchiel*, ch. XXI, vers. 26), ce fut dans les entrailles des victimes que leur fut révélée la dévastation de Jérusalem, que ce roi connut aussi par les oracles et la direction des flèches qu'il jeta en l'air au-dessus de sa tête. Quant aux prophètes qui croyaient que les hommes ont le libre choix de leurs actions et une puissance propre, Dieu se révélait à eux comme indifférent à l'avenir et ignorant les futures actions des hommes, toutes choses que nous allons démontrer l'une après l'autre par l'Écriture.

Le premier point de notre doctrine est établi par Élisée (*Rois*, liv. IV, ch. III, vers. 15) qui, pour prophétiser à Jéhoram, demanda une harpe, et ne put percevoir la volonté de Dieu que lorsque la musique eut charmé ses sens; mais après avoir entendu les sons de la harpe, il put prédire à Jéhoram et à ses alliés des événements heureux; ce qu'il avait été incapable de faire auparavant, étant irrité contre Jéhoram. Car on sait que ceux qui sont en colère contre une personne sont plus disposés à imaginer des choses désagréables pour elle que des choses heureuses. Quelques-uns même ont bien voulu dire que Dieu ne se révèle pas aux hommes irrités et tristes;

mais cette opinion est chimérique; car Dieu révéla à Moïse irrité contre Pharaon le massacre épouvantable des premiers-nés (voyez *Exode*, ch. XI, vers. 8), et cela, sans le secours d'aucun instrument de musique. Dieu révéla aussi l'avenir à Kaïn furieux. L'obstination des Juifs fut révélée à Ezéchiel tandis qu'impatient de sa misère, son âme était pleine d'irritation (voyez *Ezéchiel*, ch. III, vers. 14). Jérémie, le cœur plein de tristesse et d'un immense ennui de la vie, prophétisa les malheurs de Jérusalem, et ce fut à cause de cette tristesse que Josias ne voulut pas le consulter; il préféra une femme de ce temps que sa constitution même de femme rendait plus propre à lui révéler la miséricorde de Dieu (*Paralipom.*, liv. II, ch. XXXV). Michée ne prédit jamais rien de bon à Achab, quoique d'autres vraies prophètes l'aient pu faire (*Rois*, liv. I, ch. XX); mais au contraire, il lui prédit du mal pour toute sa vie (voyez *Rois*, liv. I, ch. XXII, vers. 7, et plus clairement encore dans les *Paralipom.* (liv. II, ch. XVIII, vers. 7). Je conclus que les prophètes étaient par leur tempérament plus ou moins propres à telle ou telle espèce de révélation.

Le style des prophéties variait avec le degré d'éloquence de chaque prophète. Les prophéties d'Ézéchiel et d'Amos, dont le style a quelque rudesse, n'ont pas l'élégance de celles d'Isaïe et de Nachum. Il serait intéressant pour ceux qui savent l'hébreu d'examiner de près et de comparer entre eux quelques chapitres de divers prophètes aux endroits où ils parlent sur le même sujet, ce qui laisserait mieux voir la différence de leur style : par exemple, le chapitre Ier d'Isaïe, qui était un homme de cour (du vers. 11 au vers. 20), avec le chapitre V du rustique Amos (du vers. 21 au vers. 24). On pourrait comparer aussi l'ordre et les pensées de la prophétie écrite à Edom par Jérémie (chap. XXIX) avec l'ordre et les pensées d'Hobadias. Une autre comparaison à faire est celle d'Isaïe (chap. XL, vers. 19, 20; chap. XLIV, vers. 8) avec Hosée (chap. VIII, vers. 6; chap. XIII, vers. 2). Et de même pour tous les autres prophètes. Si l'on veut bien peser tout cela, on s'assurera aisément que Dieu n'a aucun style particulier, et que, suivant le degré d'instruction et la portée d'esprit du prophète qu'il inspire, il est tour à tour élégant et grossier, précis et prolixe, sévère et confus.

Les représentations prophétiques et les hiéroglyphes variaient également, même pour exprimer une même chose; car la gloire de Dieu abandonnant le temple n'apparut pas à Isaïe de la même façon qu'à Ézéchiel. Les rabbins prétendent que chacune de ces représentations fut identique à l'autre; mais qu'Ézéchiel, homme grossier, en ayant été plus frappé, l'a racontée dans toutes ses circonstances. Cette explication est à mes yeux tout artificielle; à moins que les rabbins n'aient recueilli une tradition certaine du fait lui-même, ce que je ne crois pas. En effet, Isaïe vit des séraphins à six ailes, et Ézéchiel des bêtes à quatre ailes. Isaïe vit Dieu avec des vêtements et assis sur un trône royal; Ézéchiel le vit semblable à une flamme. Il n'y a pas de doute que l'un et l'autre virent Dieu, suivant les habitudes particulières de leur imagination. Les représentations ne variaient pas seulement de nature, mais elles avaient des degrés divers de clarté. Celles de Zacharie furent tellement obscures, d'après son propre récit, qu'il fut incapable de les comprendre sans une explication; et Daniel, même avec une explication, ne put comprendre les siennes. Et il ne faut point attribuer cette obscurité à la difficulté inhérente à la révélation elle-même; car il s'agissait de choses purement humaines et qui ne surpassaient les facultés de l'homme qu'à cause qu'elles étaient dans l'avenir; mais il faut dire que l'imagination de Daniel n'avait pas une aussi grande vertu prophétique dans la veille que dans le sommeil; ce qui devient très-visible dès le commencement de la révélation de Daniel, où il est tellement effrayé qu'il désespère presque de ses forces. Cette faiblesse d'imagination, ce défaut d'énergie rendirent ses apparitions très-obscures, et, même avec une explication, il fut incapable de les comprendre. Et il faut remarquer ici que les paroles entendues par Daniel furent, comme nous l'avons montré plus haut, des paroles tout imaginaires; ce qui explique fort bien qu'ayant l'esprit troublé, il n'ait imaginé toutes ces paroles que d'une façon très-obscure, et n'ait pu ensuite y rien comprendre. Ceux qui disent qu'il n'entrait pas dans les desseins de Dieu de révéler clairement la chose à Daniel n'ont pas lu sans doute les paroles de l'ange, qui dit expressément (voyez chap. x, vers. 14) « qu'*il est venu pour faire comprendre à Daniel ce qui arriverait à son peuple dans la suite des jours.* » Cette prophétie est donc restée

obscure parce qu'il ne se rencontra personne en ce temps-là qui eût l'imagination assez forte pour qu'elle lui fût révélée plus clairement. Nous voyons enfin le prophète à qui Dieu avait révélé qu'il enlèverait Élie vouloir persuader à Élisée qu'Élie avait été transporté en un lieu où ils pourraient le retrouver, ce qui prouve bien qu'ils n'avaient pas bien compris la révélation que Dieu leur avait faite. Il est inutile que je m'arrête à démontrer cela avec plus d'étendue; car, si quelque chose résulte clairement de l'Écriture, c'est que Dieu n'accordait pas au même degré le don de prophétie à ses prophètes. Mais quant à ce principe que les prophéties ont varié avec les opinions du prophète, et que les prophètes avaient des opinions diverses et mêmes contraires et une grande variété de préjugés (je ne parle ici que de ce qui regarde les choses purement spéculatives; car pour les choses relatives à la probité et aux bonnes mœurs, il en va tout autrement), c'est ce que je vais rechercher avec plus de curiosité et établir plus au long; car la chose est, je crois, de grande conséquence; et je prétends conclure de là que les prophéties n'ont jamais rendu les prophètes plus instruits qu'ils n'étaient auparavant, et les ont toujours laissés dans leurs préjugés antérieurs; d'où il suit que nous ne devons nullement nous considérer comme liés par les prophéties en matière de choses purement spéculatives.

C'est avec une merveilleuse précipitation qu'on s'est généralement persuadé que les prophètes savaient tout ce que l'entendement humain est capable de connaître. Et, bien que plusieurs endroits de l'Écriture nous fassent voir le plus clairement du monde que les prophètes ignoraient de certaines choses, on aime mieux dire qu'en ces endroits on n'entend pas soi-même l'Écriture que d'accorder que les prophètes aient ignoré quelque vérité; ou bien on s'efforce de torturer les paroles de l'Écriture pour lui faire dire ce qu'elle ne dit pas. Avec ce système, c'en est fait de l'Écriture; car on s'efforcerait vainement de rien en tirer, si les choses les plus claires peuvent être considérées comme obscures et inintelligibles ou interprétées d'une façon arbitraire. Quoi de plus clair, par exemple, que l'opinion de Josué, et peut-être aussi de celui qui a écrit son histoire, sur le mouvement du soleil autour de la terre, l'immobilité de la terre, et le soleil arrêté pour un temps dans sa marche?

Cependant plusieurs personnes qui ne veulent pas accorder qu'il puisse s'accomplir quelque changement dans les cieux interprètent ce passage de façon qu'il ne contient plus en effet rien de semblable ; d'autres, qui sont meilleurs philosophes, sachant que la terre se meut et que le soleil, au contraire, est immobile, c'est-à-dire ne se meut pas autour de la terre, ont employé toutes leurs forces à lire cette doctrine dans l'Écriture, en dépit de l'Écriture elle-même ; et certes, j'admire ces commentateurs ; mais je leur demanderai si nous sommes tenus de croire que le soldat Josué fut un habile astronome, et si ce miracle n'a pu lui être révélé, ou si la lumière du soleil n'a pu rester sur l'horizon plus long-temps que d'ordinaire, sans que Josué en sût la cause ? Pour moi, je trouve ces deux hypothèses également ridicules, et j'aime mieux croire, je le dis ouvertement, que Josué a ignoré la cause de cette lumière prolongée, et qu'il a cru, comme la foule qui l'environnait, que le soleil accomplissait un mouvement diurne autour de la terre, qu'il s'arrêta ce jour-là pendant quelque temps, et que ce fut la cause qui prolongea ce jour, sans remarquer qu'à cette époque de l'année la quantité extraordinaire de glace qui se trouvait dans la région de l'air (voy. *Josué*, chap. x, vers. 11) pouvait produire une réfraction plus forte que de coutume, ou telle autre circonstance du phénomène qu'il n'est pas de notre sujet de déterminer. C'est ainsi que le signe de la rétrogradation de l'ombre du soleil fut révélé à Isaïe suivant la portée de son esprit, je veux dire expliqué par la rétrogradation du soleil ; car il croyait, lui aussi, que le soleil se meut et que la terre est immobile, et il n'avait jamais entendu parler, même en songe, des parhélies. Et tout ceci ne doit exciter aucun scrupule ; car le signe pouvait apparaître et être prédit au roi par Isaïe, sans que ce prophète sût la cause véritable de son apparition. J'en dirai autant de la construction de Salomon, si elle lui fut effectivement révélée par Dieu ; je veux dire que toutes les mesures du temple lui furent révélées suivant sa portée et ses opinions. Nous ne sommes nullement forcés de croire que Salomon fût mathématicien, et il nous est parfaitement permis de dire qu'il ignorait le rapport du diamètre à la circonférence du cercle, et qu'il croyait, avec le vulgaire des ouvriers, que ce rapport était de 3 à 1. Que s'il est permis de nous objecter ici que nous ne comprenons

pas le texte des *Rois* (liv. I, chap. VII, vers. 23), je ne sais en vérité ce qu'il peut y avoir à comprendre dans l'Écriture; puisqu'en cet endroit la construction du temple est racontée le plus simplement du monde et d'une façon purement historique. Dira-t-on que l'Écriture a eu d'autres idées que celles qu'elle exprime, et qu'elle n'a pas voulu les manifester par des raisons qui nous sont inconnues? je déclare que c'est là le renversement complet de l'Écriture; car chacun pourra en dire exactement autant de tous les passages de l'Écriture; et tout ce que la perversité humaine peut imaginer d'absurde et de mauvais, il sera permis de le soutenir et de le mettre en pratique sur l'autorité de l'Écriture. Notre sentiment, au contraire, ne récèle aucune impiété; car Salomon, Isaïe, Josué, etc., quoique prophètes, étaient hommes, et rien d'humain dès lors ne leur est étranger. La révélation qu'eut Noach de la destruction future du genre humain fut aussi proportionnée à son intelligence; car il croyait que, hors de la Palestine, le reste du monde n'était pas habité. Et les prophètes ont pu ignorer tout cela, et même des choses de plus grande conséquence, sans dommage pour la piété; et ils les ont effectivement ignorées, car jamais ils n'ont rien enseigné de particulier sur les attributs divins; mais leurs opinions sur Dieu ont toujours été celles du vulgaire; et ils ont toujours eu soin d'accommoder leurs révélations aux idées du peuple, comme je l'ai déjà démontré par un grand nombre de témoignages de l'Écriture. On voit donc que ce qui les a fait si célèbres et rendus si recommandables, ce n'est pas tant la sublimité et l'excellence de leur génie que leur force d'âme et leur piété.

Adam, le premier à qui Dieu se soit révélé, ignorait son omniprésence, son omniscience; car il voulut se cacher à Dieu, et il s'efforça d'excuser son péché devant Dieu comme il aurait fait devant un homme. Aussi Dieu se révéla à lui suivant la portée de son intelligence, comme s'il n'eût pas existé partout et s'il eût ignoré le lieu où se cachait Adam et son péché. Adam entendit en effet ou crut entendre Dieu qui se promenait dans le jardin et le cherchait en l'appelant à haute voix et, témoin de sa honte, lui demandait s'il n'aurait pas mangé du fruit défendu. Tout ce qu'Adam connaissait des attributs de Dieu, c'était donc que Dieu est l'artisan de toutes choses. Dieu se mit aussi à la portée de

Kaïn en se révélant à lui, comme s'il ignorait les actions des hommes; et Kaïn, en effet, n'avait pas besoin, pour se repentir de son péché, d'une connaissance de Dieu plus sublime. Dieu se révéla aussi à Laban comme Dieu d'Abraham, parce que Laban croyait que chaque nation avait son Dieu particulier. On verra aussi dans la *Genèse* (chap. XXXI, vers. 29) qu'Abraham ignorait que Dieu est partout et que sa prescience s'étend à toutes choses; car dès qu'il entendit la sentence portée contre les Sodomites, il pria Dieu, avant de l'exécuter, de rechercher s'ils étaient tous dignes de ce châtiment (voyez *Genèse*, chap. XXXI, vers. 29) : « *Peut-être se rencontrera-t-il cinquante justes dans cette ville.* » Et Dieu se révéla à lui tel qu'il en était connu; car il parla ainsi, dans l'imagination d'Abraham : « *Je descendrai maintenant pour voir si leur conduite est d'accord avec la plainte qui est venue jusqu'à moi; et s'il n'en est pas ainsi, je le saurai.* » Le témoignage de Dieu sur Abraham ne parle que de son obéissance, de son zèle à encourager ses serviteurs à la justice et au bien; et il n'y est pas dit qu'Abraham eut des pensées plus sublimes sur Dieu que le reste des hommes (voyez *Genèse*, chap. XVIII, vers. 19). Moïse ne comprit pas non plus très-bien que Dieu sait tout et qu'il dirige toutes les actions des hommes par un seul décret. Car quoique Dieu lui eût dit (*Exode*, chap. III, vers. 18) que les Israélites lui obéiraient, il en doute cependant et fait à Dieu cette difficulté (*Exode*, chap. IV, vers. 1) : « *Que ferai-je, s'ils ne croient pas en moi et s'ils ne m'obéissent pas?* » Dieu lui avait donc été révélé comme ne prenant point de part aux actions humaines et ne les connaissant pas à l'avance. Il donne à Moïse deux signes et lui dit (*Exode*, chap. IV, vers. 8) : « *S'il arrive qu'ils ne croient pas en toi au premier signe, ils te croiront au second; et si alors même ils ne veulent pas croire, prends de l'eau du fleuve*, » etc. Assurément, si quelqu'un veut peser mûrement et sans préjugé ces paroles de Moïse, il reconnaîtra clairement que Moïse pensait de Dieu qu'il est un être qui a toujours existé, qui existe et qui existera toujours (et c'est pour cela qu'il le nomme Jéhova, mot qui exprime en hébreu ces trois moments de l'existence); mais qu'il n'a rien enseigné sur sa nature sinon qu'il est miséricordieux, bienveillant, etc., et surtout jaloux, comme on peut le voir dans plusieurs passages du *Penta-*

teuque. Il croyait aussi que cet être diffère de tous les autres êtres, de telle sorte qu'il ne peut être exprimé par aucune image, ni être vu, non pas tant par l'impossibilité même de la chose qu'à cause de la faiblesse humaine. Sous le rapport de la puissance, il enseignait que Dieu seul la possède en propre; car quoiqu'il reconnaisse d'autres êtres qui remplissent les fonctions divines (sans aucun doute, par l'ordre de Dieu et la mission qu'ils en ont reçue), je veux dire des êtres à qui Dieu a donné l'autorité, le droit et le pouvoir, pour diriger les nations, veiller sur elles et en prendre soin; toutefois, cet être que tous les autres sont obligés d'honorer est le Dieu suprême, et, pour parler le langage des Hébreux, le Dieu des dieux. C'est dans ce sens qu'il dit dans l'*Exode* (chap. xv, vers. 11) : « *Qui entre les dieux est semblable à toi, Jéhova?* » Et de même Jétro (chap. xviii, vers. 11) : « *C'est alors que j'ai connu que Jéhova est plus grand que tous les dieux,* » c'est-à-dire, je suis forcé maintenant de dire avec Moïse que Jéhova est plus grand que tous les autres dieux, et qu'il a une puissance singulière. Maintenant, Moïse a-t-il considéré ces êtres qui remplissaient les fonctions divines comme des créatures de Dieu? On peut en douter. Il n'a rien dit, en effet, que je sache, de leur création ni de leur origine. La doctrine qu'il enseigne, la voici en quelques mots : L'Être suprême a fait passer ce monde visible (*Genèse*, chap. i, vers. 2) du chaos à l'ordre, et y a déposé les germes des choses naturelles. Il a sur toutes choses un droit souverain et une souveraine puissance, et c'est en vertu de cette puissance et de ce droit qu'il s'est choisi pour lui seul la nation hébraïque (*Deutéron.*, chap. x, vers. 14-15), ainsi qu'une certaine contrée de l'univers, laissant les autres nations et les autres contrées aux soins de dieux subordonnés. C'est pourquoi il est le Dieu d'Israël, le Dieu de Jérusalem (*Paralipom.*, liv. II, chap. xxxii, vers. 19), et les autres dieux sont les dieux des autres nations. C'est pour cette même raison que les Juifs étaient persuadés que cette région que Dieu avait choisie demandait un culte particulier, très-différent de celui des autres peuples; et même qu'elle ne pouvait souffrir le culte des dieux étrangers, exclusivement propre aux régions étrangères. Aussi croyait-on que les nations que le roi d'Assyrie conduisit sur les terres des Juifs étaient

déchirées par les lions, à cause de l'ignorance où elles étaient du culte des dieux de ce pays (*Rois,* liv. II, chap. XVII, vers. 25, 26 et suiv.). Aben Hesra pense que c'est aussi sous l'influence de cette opinion que Jacob dit à ses fils, au moment de retourner dans sa patrie, de se préparer à un nouveau culte et d'abandonner celui des dieux étrangers, c'est-à-dire des dieux du pays qu'ils habitaient encore en ce moment (*Genèse,* chap. XXXV, vers. 2, 3). On peut citer encore David qui, voulant dire à Saül : Vos persécutions me forcent de vivre hors de la patrie, lui dit : Vous me chassez de l'héritage de Dieu et m'exilez vers les dieux étrangers (*Samuel*, liv. I, chap. XXVI, vers. 19). Enfin Moïse croyait que l'Être suprême ou Dieu avait sa demeure dans les cieux (*Deutéron.*, chap. XXXIII, vers. 27), opinion très-répandue parmi les païens.

Si maintenant nous examinons les révélations de Moïse, nous trouverons qu'elles furent accommodées à ses opinions. Croyant, en effet, Dieu assujetti aux conditions dont nous avons parlé, la miséricorde, la bonté, etc., Dieu se révèle à lui sous ces attributs et conformément à cette croyance (voyez *Exode,* chap. XXXIV, vers. 6, 7, où se trouve le récit de l'apparition de Dieu à Moïse; et le *Décalogue*, vers. 4, 5). Dans le récit du chap. XXX, vers. 18, Moïse demande à Dieu qu'il lui permette de le voir. Or, comme Moïse, ainsi qu'on l'a déjà dit, n'avait dans son cerveau aucune image de Dieu, et que Dieu ne se révèle (cela est démontré ci-dessus) à ses prophètes que selon la disposition de leur imagination, Dieu n'apparut à Moïse sous aucune image; et il en arriva ainsi parce que Moïse était incapable d'en former aucune. Les autres prophètes, en effet, déclarent qu'ils ont vu Dieu : par exemple, Isaïe, Ézéchiel, Daniel, etc. Dieu répond donc à Moïse : « *Tu ne pourras voir ma face.* » Et comme Moïse était persuadé que Dieu était visible, c'est-à-dire qu'il n'y avait rien dans sa nature qui l'empêchât de l'être (autrement il n'aurait pas demandé à voir Dieu), Dieu ajouta : « *Car nul mortel ne peut vivre après m'avoir vu.* » La raison qu'il donne pour ne pas être vu est donc d'accord avec l'opinion que Moïse s'était formée de sa nature. Car il n'est pas dit qu'il y ait contradiction à ce que la nature divine devienne visible, mais seulement que la chose est impossible à cause de la fragilité de l'homme. On peut remarquer encore que Dieu, pour révéler à

Moïse que les Israélites, en adorant un veau, s'étaient rendus semblables aux autres nations, lui dit (chap. XXXIII, vers. 2, 3) qu'il enverra un ange aux Hébreux, c'est-à-dire un être qui prenne soin d'eux à sa place, ne voulant plus, quant à lui, être au milieu d'eux; de cette façon, en effet, Moïse n'avait plus aucune raison de croire que les Israélites fussent chéris de Dieu plus que les autres nations, que Dieu livre aussi aux soins de ses anges. C'est ce qui résulte clairement du verset 16 de ce même chapitre. Enfin, comme on croyait alors que Dieu habite dans les cieux, Dieu se révélait en descendant du ciel sur la montagne, et Moïse montait sur la montagne pour parler à Dieu; précaution parfaitement inutile, s'il avait été capable d'imaginer Dieu en tout lieu avec une égale facilité. En général, les Israélites ne savaient presque rien de Dieu, bien qu'il se fût révélé à eux; et ils firent bien voir leur extrême ignorance en transportant à un veau les mêmes honneurs et le même culte qu'ils avaient rendu à Dieu quelques jours auparavant, et s'imaginant que c'étaient là les dieux qui les avaient tirés d'Égypte.

Et certes on aurait grand tort de croire que des hommes accoutumés aux superstitions égyptiennes, grossiers, misérables, aient eu quelque idée saine de Dieu, ni que Moïse leur ait enseigné autre chose que la manière de bien vivre, non en philosophe et par la liberté de l'âme, mais en législateur et par la force de la loi. La règle de la vie vertueuse, c'est-à-dire la vie véritable, le culte et l'amour de Dieu, furent donc pour eux une servitude, bien plutôt qu'une vraie liberté, une grâce et un don de Dieu. Il leur ordonne en effet d'aimer Dieu et d'observer la loi, afin de rendre ainsi grâce à Dieu des biens qu'il leur a rendus (la liberté, que les Égyptiens leur avaient ravie), les effrayant par des menaces terribles s'ils transgressent ses ordres, et leur promettant, s'ils y sont dociles, une foule de biens. C'était, comme on voit, leur enseigner la vertu comme les pères font aux enfants encore privés de raison. Il est donc parfaitement certain qu'ils ignoraient l'excellence de la vertu et la véritable béatitude. Jonas crut échapper à la présence de Dieu, ce qui fait croire qu'il pensait aussi que Dieu avait laissé le soin de toutes les contrées placées hors de la Judée à d'autres puissances déléguées par lui. Certes personne, dans l'ancien Testament.

n'a mieux parlé de Dieu selon la raison que Salomon, dont les lumières naturelles surpassaient celles de tous les hommes de son temps; aussi se crut-il supérieur à la Loi (qui n'était faite effectivement que pour des hommes privés de raison et des lumières naturelles de l'entendement); et il fit peu de cas des lois qui concernaient les rois, lesquelles se réduisaient principalement à trois principales (voyez *Deutéron.*, chap. XVII, vers. 16, 17); il viola même ces lois ouvertement (en quoi il fit une faute, et montra un attachement à la volupté, peu digne d'un philosophe), et enseigna que tous les biens de la fortune ne sont que vanité (voyez l'*Ecclésiaste*), que rien dans l'homme n'a plus de prix que l'entendement, et que la plus grande des punitions, c'est d'en être privé (*Proverbes*, chap. XVI, vers. 23). Mais revenons aux prophètes, et continuons de marquer les contrariétés qui se rencontrent dans leurs opinions. La différence des pensées d'Ézéchiel et de celles de Moïse a tellement frappé les rabbins, de qui nous tenons ceux des livres des prophètes qui nous sont restés (voyez le traité du *Sabbat*, chap. Ier, feuille 13, page 2), qu'ils ont balancé s'ils ne retrancheraient pas le livre d'Ézéchiel d'entre les canoniques; et ils l'auraient même entièrement supprimé, si un certain Chananias ne s'était chargé de l'expliquer, ce qu'il fit avec un grand zèle et des peines infinies (ainsi qu'on le raconte dans le livre cité plus haut). De quelle façon s'y prit-il? C'est ce qu'on ne sait pas bien. Fit-il un simple commentaire, qui s'est perdu depuis; ou bien eut-il la hardiesse de changer les propres paroles d'Ézéchiel et d'orner ses discours? Quoi qu'il en soit, le chap. XVIII ne semble pas bien d'accord avec le vers. 7 du chap. XXXIV de l'*Exode*, ni avec le vers. 18 du chap. XXXII de *Jérémie*, etc.—Samuel croyait que Dieu, après avoir pris une résolution, ne s'en repentait jamais (voyez *Samuel*, liv. Ier, chap. 15, vers. 29); car il dit à Saül, qui se repentait de sa faute et voulait supplier Dieu de lui accorder son pardon, que Dieu ne changerait pas le décret porté contre lui. Au contraire, il fut révélé à Jérémie (chap. XVIII, vers. 8, 10) que Dieu, quand il avait pris un dessein favorable ou contraire à quelque nation, s'en repentait ensuite si, avant l'accomplissement de son décret, les hommes de cette nation changeaient pour dégénérer ou devenir meilleurs. Mais la doctrine de Joël, c'est que Dieu ne se repent

que du tort qu'il a fait (chap. II, vers. 13). — Enfin il suit clairement du chap. IV de la *Genèse*, vers. 7, que l'homme peut dompter les tentations de pécher, et bien agir. Dieu lui-même le déclare à Kaïn, qui cependant, suivant l'Écriture elle-même et le témoignage de Josèphe, ne dompta jamais ses tentations. On trouve la même doctrine dans Jérémie, au chapitre cité plus haut; car il dit que Dieu se repent d'avoir porté un décret favorable ou contraire aux hommes quand ils veulent changer leurs mœurs et leur manière de vivre. Or, c'est le principe ouvertement professé par Paul que les hommes n'ont d'empire sur les tentations de la chair que par l'élection de Dieu et par sa grâce. Voyez *Épître aux Romains*, chap. IX, vers. 10 et suiv. Puis dans les chap. III, vers. 5; VI, vers. 19, où il attribue à Dieu la justice, il se reprend, et avertit qu'il ne parle ainsi qu'en homme et à cause de la fragilité de la chair.

Il résulte donc avec une pleine évidence de l'ensemble des passages que nous avons cités, que Dieu a proportionné ses révélations à l'intelligence et aux opinions des prophètes; que les prophètes ont pu ignorer les choses qui touchent la spéculation et n'ont point rapport à la charité et à la pratique de la vie; qu'ils les ont effectivement ignorées, et ont eu sur ces objets des opinions contraires. Il ne faut donc point leur demander la connaissance des choses naturelles et spirituelles. Il faut conclure au contraire que nous ne sommes tenus de croire aux prophètes que dans les choses qui sont l'objet et le fond de la révélation; en tout le reste, libre à chacun de croire ce qu'il lui plaît. Pour prendre encore un exemple, la révélation faite à Kaïn nous apprend seulement que Dieu rappela Kaïn à la vie véritable. C'est là en effet l'objet et le fond de cette révélation, et non pas de nous faire connaître la liberté de la volonté, et de toucher aux questions philosophiques. Ainsi donc, bien que le libre arbitre soit impliqué dans les paroles et dans les raisons de l'avertissement donné à Kaïn, il nous est permis d'admettre la doctrine contraire [1], Dieu ayant seulement voulu dans ses paroles et dans ses raisons se proportionner à l'intelligence de Kaïn. C'est ainsi que l'objet de la révélation faite à Michée, c'est seulement d'apprendre à Michée le succès du combat d'Achab contre Aram: voilà ce que nous sommes obligés de croire; mais hormis cela,

1. Voyez *Éthique*, part. 1, Prop. XXXII; et l'Appendice, part. 2, Prop. XLVIII.

tout ce que contient la révélation de Michée ne touche en rien à la foi, comme ce qui est dit de l'esprit de vérité et de l'esprit de mensonge, de l'armée céleste rangée de chaque côté de Dieu, et des autres circonstances de cette prophétie; et chacun peut croire là-dessus ce qui est plus ou moins d'accord avec sa raison. De même, les raisons par lesquelles Dieu explique à Job sa puissance sur toutes choses, s'il est vrai qu'il les lui ait révélées et que l'auteur du livre de *Job,* au lieu de nous faire un récit, ne s'amuse point (comme plusieurs l'ont cru) à orner ses propres idées, ces raisons, dis-je, doivent être considérées comme proportionnées à l'intelligence de Job, et non comme des raisons universelles destinées à convaincre tous les hommes. C'est encore ainsi qu'il faut prendre les raisons dont se sert le Christ pour convaincre les pharisiens d'ignorance et d'entêtement, et pour exhorter ses disciples à la vie véritable. Il est clair que le Christ accommode ici son discours aux opinions et aux principes de ceux qui l'écoutent. Ainsi, il dit aux pharisiens (voyez *Matthieu*, chap. XI, vers. 26) : « *Et si Satan chasse Satan, le voilà divisé avec soi-même. Comment donc son règne pourra-t-il se maintenir?* » Le Christ veut ici convaincre les pharisiens par leurs propres principes, et non pas nous apprendre qu'il y a des démons et un règne des démons. De même il dit à ses disciples (*Matthieu*, chap. XVIII, vers. 10) : « *Prenez garde de ne pas mépriser un seul de ces petits, car je vous dis que leurs anges sont dans le ciel.* » Le Christ n'a ici d'autre objet que d'apprendre à ses disciples à ne pas être superbes, à ne mépriser personne; et non pas à leur enseigner aucune des choses qu'il ajoute à ce conseil afin de les mieux persuader. J'entends absolument de la même façon la doctrine et les signes des apôtres, et je ne crois pas nécessaire d'insister davantage sur ce point; car, si je voulais citer tous les endroits de l'Écriture qui n'ont été écrits qu'en vue de l'homme et pour se mettre à sa portée, et qui ne peuvent être considérés comme des points de doctrine divine sans grand dommage pour la philosophie, je m'écarterais beaucoup de la règle de brièveté que je m'efforce de suivre. Qu'il me suffise donc d'avoir cité quelques passages, et d'avoir touché les points les plus généraux; la curiosité du lecteur fera le reste.

Les deux précédents chapitres sur les prophètes et les prophéties

se rapportent étroitement à l'objet fondamental de ce traité, qui est de séparer la philosophie de la théologie; mais n'ayant traité cette question jusqu'à présent que d'une manière très-générale, je veux me demander encore si le don de prophétie a été exclusivement propre aux Hébreux, ou s'il leur a été commun avec les autres nations, et, en même temps, ce qu'il faut penser de la vocation des Hébreux. C'est l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE III.

DE LA VOCATION DES HÉBREUX, ET SI LE DON DE PROPHÉTIE LEUR A ÉTÉ PROPRE.

La vraie félicité, la béatitude, consiste dans la seule jouissance du bien, et non dans la gloire dont un homme jouit à l'exclusion de tous les autres. Si quelqu'un s'estime plus heureux parce qu'il a des avantages dont ses semblables sont privés, parce qu'il est plus favorisé de la fortune, celui-là ignore la vraie félicité, la béatitude; et si la joie qu'il éprouve n'est pas une joie puérile, elle ne peut venir que d'un sentiment d'envie et d'un mauvais cœur. Ainsi c'est dans la seule sagesse et dans la connaissance du vrai que réside la félicité véritable et la béatitude de l'homme; mais elle ne vient nullement de ce qu'un certain homme est plus sage que les autres, et de ce que les autres sont privés de la connaissance du vrai; car cette ignorance n'augmente point sa sagesse et ne peut ajouter à son bonheur. Celui donc qui se réjouit de sa supériorité sur autrui se réjouit du mal d'autrui; il est donc envieux, il est méchant; il ne connaît pas la vraie sagesse, il ne connaît pas la vie véritable et la sérénité qui en est le fruit.

Lors donc que l'Écriture, pour exhorter les Hébreux à la sagesse, dit que Dieu les a choisis entre toutes les nations (*Deutér.* chap. x, vers. 15), qu'il est leur allié et non celui des autres peuples (*Deutér.*, chap. iv, vers. 4, 7), qu'à eux seuls il a prescrit de justes lois (*ibid.*, vers. 8), qu'à eux seuls il s'est fait connaître de préférence à tout autre peuple (*ibid.*, vers. 32 et suiv.), il faut croire que Dieu se met à la portée des Hébreux, qui, ainsi qu'on

l'a expliqué dans le chapitre précédent, et au témoignage de Moïse lui-même (*Deutér.*, chap. IX, vers. 6), ne connaissaient pas la vraie béatitude. Car ils n'en eussent pas été moins heureux, si Dieu avait appelé au salut tous les hommes sans exception. Pour être également favorable aux autres peuples, il ne leur eût pas été moins propice, et les lois qu'il leur donna n'eussent pas été moins justes, ni eux moins sages, ni les miracles de Dieu de plus éclatants témoignages de sa puissance, s'il les avait faits aussi en faveur du reste des nations; enfin les Hébreux eussent été également obligés d'honorer Dieu, si Dieu avait répandu également tous ces dons parmi tous les hommes. De même, quand Dieu dit à Salomon (*Rois*, liv. I, chap. III, vers. 11) qu'après lui, nul ne sera aussi sage que lui, ce n'est là qu'une manière de parler pour signifier une haute sagesse. Et quoi qu'il en soit, il ne faut pas croire que Dieu ait promis à Salomon, pour sa plus grande félicité, de ne donner à l'avenir à personne une sagesse égale à la sienne. Car en quoi cette promesse pouvait-elle augmenter l'intelligence de Salomon, et comment ce sage roi eût-il rendu moins d'actions de grâces à Dieu pour un si grand bienfait, parce que Dieu lui aurait dit qu'il l'accorderait à tous les hommes?

Toutefois, tout en soutenant que Moïse, dans les passages du *Pentateuque* cités plus haut, a voulu se mettre à la portée des Hébreux, je ne veux point nier que ces lois du *Pentateuque* n'aient été prescrites par Dieu aux seuls Hébreux, que Dieu n'ait parlé qu'à ce seul peuple, enfin que les Hébreux n'aient été témoins de toutes ces merveilles que les autres nations n'ont pas connues; je veux seulement dire que Moïse s'y est pris de cette façon et s'est servi de ces raisons pour avertir les Hébreux, suivant la portée enfantine de leur esprit, de s'attacher plus fortement au culte de Dieu; enfin, j'ai voulu montrer que le peuple juif n'a pas excellé entre tous les autres par sa science ni par sa piété, mais par un tout autre caractère, et (pour mettre comme l'Écriture mon langage d'accord avec les idées des Hébreux) que le peuple juif, malgré les fréquentes révélations que Dieu lui a faites, n'a pas été choisi pour la vie véritable et les sublimes spéculations, mais pour un objet tout différent. Quel est cet objet? c'est ce que je vais faire

Mais avant d'entrer en matière je veux expliquer en peu de mots ce que j'entendrai dans la suite par gouvernement de Dieu, secours interne et externe de Dieu, élection de Dieu, enfin par ce qu'on nomme fortune. Par gouvernement de Dieu, j'entends l'ordre fixe et immuable de la nature, ou l'enchaînement des choses naturelles. Car nous avons dit plus haut et nous avons montré aussi en un autre endroit[1] que les lois universelles de la nature, par qui tout se fait et tout se détermine, ne sont rien autre chose que les éternels décrets de Dieu, qui sont des vérités éternelles et enveloppent toujours l'absolue nécessité[2]. Par conséquent, dire que tout se fait par les lois de la nature ou par le décret et le gouvernement de Dieu, c'est dire exactement la même chose. De plus, comme la puissance des choses naturelles n'est que la puissance de Dieu par qui tout se fait et tout est déterminé, il s'ensuit que tous les moyens dont se sert l'homme, qui est aussi une partie de la nature, pour conserver son être et tous ceux que lui fournit la nature sans qu'il fasse aucun effort, tout cela n'est qu'un don de la puissance divine, considérée comme agissant par la nature humaine ou par les choses placées hors de la nature humaine[3]. Nous pouvons donc très-bien appeler tout ce que la nature humaine fait par sa seule puissance pour la conservation de son être, secours interne de Dieu; et secours externe de Dieu, tout ce qui arrive d'utile à l'homme de la part des causes extérieures. Il est aisé d'expliquer, à l'aide de ces principes, ce qu'il faut entendre par élection divine; car, personne ne faisant rien que suivant l'ordre prédéterminé de la nature, c'est-à-dire suivant le décret et le gouvernement de Dieu, il s'ensuit que personne ne peut se choisir une manière de vivre ni rien faire en général que par une vocation particulière de Dieu, qui le choisit pour cet objet à l'exclusion des autres. Enfin, par fortune, j'entends tout simplement le gouvernement de Dieu, en tant qu'il dirige les choses par des causes extérieures et inopinées. Après ces éclaircissements, revenons à notre sujet et voyons

1. Il semble évident que Spinoza désigne ici la première partie de l'*Ethique* (*Propos. XVI, XVII XXIX*), et s'en réfère, sinon pour le lecteur, au moins pour lui-même, à la doctrine qu'il y a établie.

2. Voyez *Ethique*, part. 1, Propos. XXXIII et ses deux Schol.

3. Voyez *Ethique*, part. 2, Propos. VI, XLVIII, XLIX, et le Schol. de cette dernière Propos.

dans quel sens il est dit que la nation hébraïque a été élue de Dieu de préférence à toutes les autres.

Pour cela, je pose en principe que les objets que nous pouvons désirer honnêtement se rapportent à ces trois fondamentaux : connaître les choses par leurs causes premières, dompter nos passions ou acquérir l'habitude de la vertu, vivre en sécurité et en bonne santé. Les moyens qui servent directement à obtenir les deux premiers biens, et qui en peuvent être considérés comme les causes prochaines et efficientes, sont contenus dans la nature humaine, de telle sorte que l'acquisition de ces biens dépend principalement de notre seule puissance, je veux dire des seules lois de la nature humaine; et par cette raison il est clair que ces biens ne sont propres à aucune nation, mais qu'ils sont communs à tout le genre humain, à moins qu'on ne s'imagine que la nature a produit autrefois différentes espèces d'hommes. Mais pour ce qui est des moyens de vivre avec sécurité et de conserver la santé du corps, ils sont surtout dans la nature extérieure, parce qu'ils dépendent surtout de la direction des causes secondes, que nous ignorons; de façon que par cet endroit l'homme sage et l'insensé sont également heureux ou malheureux. Toutefois la conduite de l'homme et sa vigilance peuvent aider beaucoup à la sécurité de la vie, et préserver l'homme des atteintes de ses semblables et aussi de celles des bêtes. Or, le moyen le plus certain que nous indiquent la raison et l'expérience, c'est de former une société fondée sur des lois, et de s'établir dans une région déterminée où toutes les forces individuelles se réunissent comme en un seul corps. Et certes il ne faut pas peu de génie et de vigilance pour former et maintenir une société. C'est pourquoi elle offrira d'autant plus de sécurité, et sera d'autant plus durable et d'autant moins sujette aux coups de la fortune, qu'elle sera fondée et dirigée par des hommes plus sages et plus vigilants; tandis qu'une société établie par des hommes d'un grossier génie dépend de la fortune par tous les endroits et n'a aucune solidité. Si elle dure long-temps, elle le doit non à elle-même mais à une autre puissance; si elle surmonte de grands périls et si tout lui réussit heureusement, il lui est impossible de ne pas admirer, de ne pas adorer la puissance de Dieu (je parle ici de Dieu, en tant qu'il agit par des causes extérieures cachées, et non par la nature humaine et par l'âme); puis-

qu'enfin ce qui lui arrive est inattendu et va au delà de ses espérances, et par conséquent peut fort bien passer pour un miracle.

Les nations ne se distinguent donc les unes des autres que par le genre de société qui unit les citoyens et par les lois sous lesquelles ils vivent. Si donc la nation hébraïque a été élue par Dieu, ce n'est pas qu'elle se soit distinguée des autres par l'intelligence ou par la tranquillité de l'âme, mais bien par une certaine forme de société et par la fortune qu'elle a eue de faire de nombreuses conquêtes et de les conserver pendant une longue suite d'années. C'est ce qui résulte très-clairement de l'Écriture elle-même. Il suffit d'y jeter les yeux pour voir que les Hébreux n'ont surpassé les autres nations que par l'heureux succès de leurs affaires en tout ce qui touche la vie, les grands dangers qu'ils ont surmontés, tout cela par le secours extérieur de Dieu; mais pour tout le reste, ils ont été égaux à tous les peuples de l'univers, et Dieu s'est montré pour tous également propice. Il est certain, en effet, que sous le rapport de l'entendement, ils n'ont eu, comme on l'a fait voir dans le chapitre précédent, que des idées très-vulgaires sur Dieu et la nature; ce n'est donc point par cet endroit qu'ils ont été le peuple élu. Ce n'a pas été non plus par la vertu et la pratique de la vie véritable, car ils n'ont pas surpassé de ce côté, sauf un très-petit nombre d'élus, le reste des peuples. Leur caractère de peuple choisi de Dieu et leur vocation viennent donc seulement de l'heureux succès temporel de leur empire et des avantages matériels dont ils ont joui, et nous ne voyons pas que Dieu ait promis autre chose aux patriarches ou à leurs successeurs [1]. Dans la loi elle-même on ne trouve d'autre prix promis à l'obéissance que la continuation de la prospérité de l'empire et les autres avantages de ce genre; et toute la punition de leur entêtement, de leur désobéissance au pacte fondamental, c'est la ruine de l'empire et les plus grands malheurs, mais temporels. Il ne faut point en être surpris; car la fin de toute société, de tout gouvernement, c'est la sécurité et la commodité de la vie (je crois l'avoir déjà fait comprendre, mais je le prouverai plus clairement encore dans la suite de ce traité). Or l'État ne peut se maintenir que par des lois auxquelles tout citoyen soit tenu d'obéir; et si vous sup-

1. Voyez les *Notes de Spinoza*, note 5.

posez que les membres d'une société se dégagent des liens de la loi, la société est dissoute, et l'ordre détruit. Tout ce qui a pu être promis aux Hébreux comme prix de leur constante obéissance aux lois, c'est donc la sécurité [1] et les autres avantages de la vie; et comme punition de leur endurcissement au mal, c'est la ruine de leur empire et les maux qui en sont les suites, sans parler des fléaux particuliers dont ils devaient être accablés par suite de leur dispersion; mais ce n'est pas encore le moment de traiter à fond cette matière. Je me bornerai donc à ajouter que les lois du vieux Testament n'ont été révélées ni établies que pour les Juifs; car Dieu ne les ayant élus que pour former une société particulière et un empire, il fallait nécessairement qu'ils eussent des lois particulières. Quant aux autres nations, je ne suis pas bien certain que Dieu leur ait aussi donné des lois particulières, ni qu'il se soit manifesté à leurs législateurs comme aux prophètes des Hébreux, je veux dire sous les mêmes attributs avec lesquels ceux-ci se le représentaient; mais je sais que l'Écriture enseigne que ces nations avaient aussi un empire et des lois qu'elles avaient reçues du secours externe de Dieu; qu'il me suffise, pour le prouver, de citer deux passages des livres saints. On lit dans la *Genèse* (chap. XIV, vers. 18, 19, 20) que Malkitsedek fut roi de Jérusalem et pontife du Dieu très-haut, qu'il bénit Abraham par le droit que lui donnait le pontificat (*Nombres*, chap. VI, vers. 23), et enfin qu'Abraham, chéri de Dieu, paya à ce pontife de Dieu la dîme de tout son butin; par où l'on voit que Dieu, avant la fondation du peuple d'Israël, avait établi des rois et des pontifes dans la ville de Jérusalem, auxquels il avait donné des rites et des lois. Les donna-t-il d'une façon prophétique, c'est, je le répète, ce dont je ne suis pas certain. Je suis porté à croire cependant qu'Abraham, tant qu'il vécut dans cette contrée, observa religieusement les lois; car, bien qu'il ne paraisse pas que Dieu lui en ait donné de particulières, il est dit (*Genèse*, chap. XXVI, vers. 5) qu'il garda les préceptes, le culte, les institutions et les lois de Dieu; ce qui doit sans doute s'entendre des préceptes, du culte, des institutions et des lois du roi Maltkisedek. Pour le second passage, qu'on lise les

1. Voyez les *Notes de Spinoza*, note 6.

reproches que Malachias adresse aux Juifs (chap. I, vers. 10, 11) : « *Qui d'entre vous ferme les portes* (du temple) *de peur que l'on ne mette en vain le feu sur mon autel? Je ne me complais pas en vous*, etc. ; *car depuis le soleil levant jusqu'au couchant, mon nom est grand parmi les nations, et l'on m'offre partout des parfums et de pures oblations; car mon nom est grand parmi les nations, dit le Dieu des armées.* » Or, ces paroles ne pouvant s'expliquer qu'au présent, à moins qu'on ne veuille en torturer le sens, il s'ensuit que les Juifs n'étaient pas plus chers à Dieu en ce temps-là que les autres nations; que Dieu se manifestait à celles-ci par plus de miracles qu'aux Juifs, qui avaient déjà conquis une partie de leur royaume avant d'en avoir vu un seul, enfin qu'elles avaient des rites et des cérémonies qui les rendaient agréables à Dieu. Mais je ne veux point m'étendre davantage sur ce sujet; qu'il me suffise, pour le but que je me propose, d'avoir montré que l'élection des Juifs ne concernait que les avantages temporels du corps et la liberté, c'est-à-dire leur empire, les moyens qu'ils employèrent pour l'établir et les lois qui étaient nécessaires à cet établissement; d'avoir expliqué comment ces lois leur furent révélées; enfin d'avoir prouvé que sur tout le reste et en tout ce qui touche à la véritable félicité de l'homme, les Juifs n'ont eu aucun avantage sur les autres peuples. Lors donc qu'il est dit dans l'Écriture (*Deutéron.*, chap. IV, vers. 7) qu'aucune nation n'a ses dieux si près de soi que les Juifs, cela ne se doit entendre que de l'empire juif et des miracles si nombreux qui arrivèrent à cette époque, puisque, sous le rapport de l'entendement et de la vertu ou de la béatitude, nous venons de voir que Dieu est également propice à tous les hommes. Nous l'avons prouvé par la raison ; en voici la confirmation par l'Écriture (psaume CXLV, vers. 18) : « *Dieu est près de tous ceux qui l'invoquent, de tous ceux qui l'invoquent en vérité.* » Et dans un autre endroit du même psaume (vers. 9) : « *Dieu est bon pour tous les hommes, et sa miséricorde éclate dans tous ses ouvrages.* » Dans un autre psaume (XXXIII, vers. 1) il est dit clairement que Dieu a donné à tous les hommes le même entendement : « *Dieu qui forme leur cœur d'une même manière.* » Or le cœur était chez les Hébreux, comme tout le monde le sait, le siége de l'âme et de l'entendement. Il est évident, par *Job* (chap. XXVIII, vers. 28), que Dieu a donné la même loi à tout le

genre humain : savoir, la loi d'adorer Dieu et de s'abstenir des actions mauvaises, ou de faire le bien. C'est pourquoi Job, quoique Gentil, fut particulièrement agréable à Dieu, parce qu'il surpassa les autres hommes en piété et en religion. L'histoire de Jonas (chap. IV, vers. 2) nous apprend encore fort clairement que ce n'est pas seulement aux Juifs, mais à tous les peuples, que Dieu est propice, et qu'il est miséricordieux, indulgent, plein de bonté pour tous les hommes, et se repent même du mal qu'il leur a fait. « *J'avais résolu*, dit Jonas, *de m'enfuir à Tharse, parce que je savais* (par les paroles de Moïse, *Exode*, chap. XXXIV, vers. 6) *que vous êtes un Dieu propice, miséricordieux*, etc., et conséquemment que vous pardonneriez aux Ninivites. Concluons donc (puisque Dieu est également propice à tous les hommes et que les Hébreux n'ont été le peuple élu de Dieu que relativement à la société qu'ils ont formée et à leur empire) qu'un Juif, considéré hors de la société et de l'empire juif, n'avait aucun don qui lui fût propre, et qu'il n'y avait entre lui et un Gentil aucune sorte de différence. Et puisqu'il est bien établi que Dieu est également bon et miséricordieux pour tous les hommes, et que la mission des prophètes fut moins de donner à leur patrie des lois particulières que d'enseigner aux hommes la véritable vertu, il s'ensuit que toute nation a eu ses prophètes, et que le don de prophétie ne fut point propre à la nation juive. C'est là un point également établi par toutes les histoires, tant sacrées que profanes. Car, bien que le vieux Testament ne dise pas que les autres nations aient eu autant de prophètes que la nation juive, et qu'il ne parle même expressément nulle part d'aucun prophète gentil envoyé par Dieu aux nations étrangères, peu importe; car les Hébreux ont seulement voulu écrire leur histoire, et non celle des autres nations. Il suffit donc que nous trouvions dans le vieux Testament que des hommes incirconcis, des gentils, ont prophétisé; tels que Noah, Chanoch, Abimélech, Bilham, etc., et que des prophètes hébreux ont été envoyés par Dieu, non-seulement à ceux de leur nation, mais aussi à beaucoup de nations étrangères. Ainsi Ézéchiel a prophétisé à toutes les nations alors connues; Hobadias, aux seuls Iduméens; et Jonas a été surtout le prophète des Ninivites. Ce n'est pas seulement des Juifs, mais aussi des autres nations, qu'Isaïe déplore et prédit les

calamités et célèbre le rétablissement. « *C'est pourquoi*, dit-il (chap. XVI, vers. 9), *mes larmes feront voir la douleur que me cause Jahzer.* » Dans le chapitre XIX, le même prophète prédit d'abord les calamités des Égyptiens. puis leur rétablissement (voyez les vers. 19, 20, 21, 25). Il leur fait connaître que Dieu leur enverra un sauveur qui les délivrera et se révélera à eux, qu'ils l'honoreront par des sacrifices et des présents ; enfin il appelle cette nation le *peuple d'Egypte béni de Dieu*, toutes choses qui nous paraissent très-dignes d'être remarquées. Enfin Jérémie n'est pas seulement le prophète des Hébreux, mais de toutes les nations (chap. V, vers. 5), parce qu'il déplore et prédit les calamités des nations étrangères, et prédit aussi leur délivrance. Il s'exprime ainsi (chap. XLVIII, vers. 31) sur les Moabites : « *C'est pourquoi j'élèverai ma voix à cause de Moab, et tout Moab excitera mes clameurs,* » etc. ; et : « *Mon cœur frémit comme un tambour à cause de Moab.* » Puis il prédit le rétablissement des Moabites et celui des Égyptiens, des Ammonites et des Hélamites. Il est donc hors de doute que les autres nations ont eu comme les Juifs leurs prophètes qui ont prophétisé pour elles et pour les Juifs, quoique l'Écriture ne fasse mention que d'un seul, Bilham, à qui fut révélé l'avenir des Juifs et des autres nations. Il ne faudrait pas croire que Bilham n'eût prophétisé qu'en cette occasion que l'Écriture a marquée, car il résulte du récit même de l'Écriture qu'il s'était distingué bien avant cette époque par le don de prophétie et autres qualités extraordinaires. Quand, en effet, Balak le fit venir, il lui dit (*Nombres*. chap. XXII, vers. 6) : « *Je sais que celui que tu bénis est béni, et que celui que tu maudis est maudit.* » Bilham avait donc cette même vertu dont parle la *Genèse*, et que Dieu avait donnée à Abraham (chap. XII, vers 3). Il répondit, suivant l'usage des prophètes, aux envoyés de Balak, de rester auprès de lui jusqu'à ce que Dieu lui eût révélé sa volonté. Quand il prophétisait, c'est-à-dire quand il interprétait la volonté de Dieu, voici ce qu'il disait ordinairement de lui-même : « *La voix de celui qui entend la parole de Dieu, qui connaît la science* (c'est-à-dire l'intelligence ou prescience) *du Très-Haut, qui voit face à face le Tout-Puissant, qui tombe à terre, mais qui a les yeux ouverts.* » Après avoir béni les Hébreux selon sa coutume, par l'ordre de Dieu, il commence de prophé-

tiser aux autres nations et de prédire leur avenir. Ce qui prouve bien que Bilham a été prophète toute sa vie, ou du moins qu'il a très-souvent prophétisé; et il faut remarquer aussi qu'il possédait ces qualités morales où était la source de la certitude qu'avaient les prophètes de la vérité de leurs prédictions, je veux dire une âme uniquement portée à l'équité et au bien; car il ne bénissait pas et ne maudissait pas selon son caprice, comme Balak se l'imaginait, mais selon les ordres de Dieu. Aussi il répond à Balak en ces termes : « *Balak me donnerait assez d'argent et d'or pour remplir son palais, que je ne pourrais transgresser le commandement de Dieu et produire à mon gré du bien ou du mal. Ce que Dieu dira, je le dirai.* » Que si Dieu s'irrita contre Bilham pendant son voyage, la même chose arriva à Moïse en allant en Égypte par ordre de Dieu (*Exode*, chap. IV, vers. 24); s'il prophétisait pour de l'argent, Shamuel en prenait aussi (*Shamuel*, liv. I, chap. IX, vers. 2, 8); enfin s'il eut quelques faiblesses (voyez sur ce point *Épîtres de Pierre*, épît. II, chap. II, vers. 15 et 16; et *Jude*, vers. 11), on peut lui appliquer ces paroles de l'Écriture (*Ecclés.*, chap. VII, vers. 20) : « *Il n'est point d'homme si juste qu'il agisse toujours bien et ne pèche jamais.* » Et certes il faut croire que ses discours avaient auprès de Dieu une grande autorité et que sa puissance de malédiction fut très-forte, puisque l'Écriture dit si souvent, en témoignage de la miséricorde de Dieu à l'égard des Israélites, que Dieu refusa d'écouter Bilham et changea sa malédiction en bénédiction (voy. *Deutéron.*, ch. XXIII, vers. 6; *Jos.*, chap. XXIV, vers. 10; *Néh.*, chap. XIII, vers. 2). D'où il suit que Bilham devait être très-agréable à Dieu, Dieu n'étant nullement touché des discours et des malédictions des impies. Ainsi donc, puisque Bilham a été un vrai prophète et que Josué l'appelle néanmoins (chap. XIII, vers. 20) un devin, un augure, il faut bien que ce nom se prît en bonne part et que les hommes qu'on nommait chez les gentils devins ou augures aient été de vrais prophètes, ceux que l'Écriture accuse et condamne ayant été de faux devins qui trompaient les gentils, exactement comme les faux prophètes faisaient les Juifs. C'est ce qui résulte d'ailleurs de plusieurs passages de l'Écriture. Nous sommes donc finalement amenés à cette conclusion, que le don de la prophétie n'était pas propre aux Juifs, mais commun à toutes les nations.

Les pharisiens soutiennent au contraire avec force que ce don de prophétie fut exclusivement réservé à leur nation; et ils expliquent la connaissance de l'avenir qu'ont eue les autres nations, par je ne sais quelle vertu diabolique (que n'invente pas l'esprit de superstition!). Leur principale preuve, tirée du vieux Testament, c'est ce passage de l'*Exode* (chap. XXXIII, vers. 16) où Moïse dit à Dieu: « *Comment connaîtra-t-on que votre peuple et moi nous avons trouvé grâce devant vos yeux? Ne sera-ce pas quand vous marcherez avec nous, et que nous serons séparés, votre peuple et moi, de tous les autres peuples qui couvrent la surface de la terre?* » C'est de là qu'ils veulent conclure que Moïse demanda à Dieu d'être présent à son peuple, de se manifester à lui par des révélations prophétiques, et de ne faire cette grâce à aucune autre nation. Mais ne serait-il pas étrange que Moïse eût envié aux nations la présence de Dieu et qu'il eût osé adresser à Dieu une semblable prière? Voici l'explication véritable: Moïse, voyant l'opiniâtreté de son peuple et l'esprit de révolte qui l'animait, jugea que son entreprise ne réussirait pas sans de très-grands miracles et des marques particulières du secours externe de Dieu, et même que les Juifs, privés d'un tel secours, ne pouvaient échapper à une perte certaine. Il implore donc le secours de Dieu afin que les Juifs ne puissent pas douter que c'est à Dieu qu'ils doivent leur conservation. « *Seigneur*, dit-il (chap. XXXIV, vers. 9), *si j'ai trouvé grâce devant vos yeux, que le Seigneur marche au milieu de nous; un esprit d'aveugle obstination anime ce peuple,* » etc. L'aveugle obstination des Juifs est donc la raison qui le détermine à invoquer le secours externe de Dieu; et c'est ce qu'on voit plus clairement encore dans le passage suivant: Dieu répond (vers. 20): « *Voici que je forme avec vous une alliance, et j'accomplirai devant votre peuple des merveilles qui n'ont jamais été faites sur toute la terre ni parmi toutes les nations.* » Il ne s'agit donc pour Moïse, ainsi que je l'ai déjà expliqué, que de la seule élection des Juifs, et il ne demande pas autre chose à Dieu. Cependant je trouve dans l'épître de Paul aux Romains un autre texte qui fait sur moi quelque impression; car Paul (chap. III, vers. 2) y semble exprimer une doctrine opposée à la mienne: « *Quelle est*, dit-il, *la supériorité du Juif? Quelle est l'utilité de la circoncision? Elles sont grandes de toutes façons, et avant tout en ce que les paroles*

de Dieu leur ont été commises. » Mais si nous examinons de près le dessein de Paul en ce passage, nous n'y trouverons rien de contraire à notre doctrine; tout au contraire, il y a parfait accord, puisqu'il dit au même chapitre (vers. 29) que Dieu est le Dieu des Juifs et des gentils; et au chap. II, vers. 25, 26, il s'exprime ainsi : « *Si le circoncis transgresse la loi, la circoncision deviendra prépuce; et si l'incirconcis garde les préceptes de la loi, son prépuce deviendra circoncision.* » Plus bas (chap. IV, vers. 9) il dit que tous les hommes, les gentils comme les Juifs, sont dans le péché, et il n'y a pas de péché là où il n'y a pas un commandement et une loi. La conséquence évidente de ce passage, c'est donc que la loi a été révélée à tous les hommes sans exception (comme nous l'avons prouvé déjà par le chap. XXVIII de *Job*, vers. 28), et qu'ils ont tous vécu sous son empire: je parle de cette loi qui se rapporte uniquement à la pratique de la vertu, et non de celle qui est établie pour le maintien de chaque empire et appropriée au génie de chaque nation. Voici donc la conclusion où Paul veut aboutir : c'est que Dieu étant le Dieu de toutes les nations, c'est-à-dire également propice à tous les hommes, et tous les hommes ayant également reçu la loi et également péché, Dieu a envoyé son Christ pour tous les hommes, afin de les délivrer tous de la servitude de la loi, et de leur faire pratiquer le bien désormais, non par l'ordre de la loi, mais par une résolution inébranlable de leur âme.

La doctrine de Paul s'accorde donc ici à merveille avec la nôtre; et lorsqu'il dit que *les Juifs seuls ont eu le dépôt des paroles de Dieu*, ou bien il faut entendre que ces paroles de Dieu n'avaient été écrites que chez les Juifs, les autres nations ne les ayant connues que mentalement et par une révélation tout intérieure ; ou bien que Paul, qui n'a d'autre objet en cette rencontre que de repousser les objections des Juifs, se met à leur portée et s'accommode aux opinions du temps; fidèle à l'habitude qu'il avait prise, en parlant des choses qu'il avait vues et entendues, d'être Grec avec les Grecs et Juif avec les Juifs.

Il ne nous reste plus qu'à répondre à quelques autres raisons que donnent les pharisiens pour se persuader à eux-mêmes que l'élection des Juifs n'a pas été temporaire et relative à l'établissement de leur empire, mais éternelle. Nous voyons les Juifs, disent-ils,

dispersés depuis la ruine de leur empire en mille endroits divers, et, pendant tant de siècles, rejetés des autres nations, se maintenir et durer encore, ce qui n'est jamais arrivé à aucun peuple ; et, de plus, l'Écriture sainte nous apprend en plusieurs endroits que Dieu a fait du peuple juif son peuple élu pour toute l'éternité, d'où il résulte que malgré la destruction de son empire il reste le peuple de Dieu. Voici les passages qui témoignent le plus clairement, à leur sens, de cette élection éternelle : 1° Jérémie (chap. I, vers. 36) déclare que la race d'Israël restera éternellement le peuple de Dieu, et il compare cette élection divine à l'ordre des cieux et de toute la nature ; 2° Ézéchiel (chap. XX, vers. 32) semble assurer qu'alors même que les Juifs renonceraient au culte de Dieu, il ne laissera pas de les tirer de toutes les régions où ils seront dispersés pour les conduire au désert des peuples, comme il conduisit leurs pères aux déserts d'Égypte ; et qu'ensuite, après les avoir séparés des rebelles et des faibles, il les fera monter sur la montagne de sa sainteté, où toute la maison d'Israël le servira. Outre ces deux passages, les pharisiens en produisent encore quelques autres du même genre ; mais je croirai avoir suffisamment répondu à tous si j'explique les deux que je viens de citer, ce qui ne sera pas fort difficile. Il est clair en effet, par l'Écriture elle-même, que Dieu avait élu les Hébreux, non pour toujours, mais aux mêmes conditions qu'il avait fait auparavant les Chananéens, lesquels avaient aussi leurs pontifes, comme nous l'avons montré plus haut, et rendaient à Dieu un hommage religieux ; mais Dieu les rejeta dès qu'ils se furent plongés dans le luxe, les délices et l'idolâtrie. C'est pour cela que Moïse avertit son peuple de ne point se souiller d'incestes, comme avaient fait les Chananéens, de peur que la terre ne les vomît comme elle avait vomi les nations qui habitaient jadis ces contrées. Dans un autre endroit il les menace, dans les termes les plus exprès, d'une ruine totale (*Deutéron.*, chap. XVIII, vers. 19, 20) : « *Je vous proteste aujourd'hui que vous périrez comme les nations que Dieu fait périr devant vous.* » On trouve ainsi dans la loi une foule de passages analogues qui marquent évidemment que l'élection des Hébreux n'avait rien d'absolu ni d'éternel. Si donc les prophètes leur ont prédit une alliance nouvelle et éternelle, alliance d'amour, de connaissance et de grâce, il est facile de se convaincre

qu'elle ne regarde que les justes ; car nous avons vu dans le chapitre d'*Ézéchiel* cité plus haut, que Dieu séparera d'avec les justes les faibles et les rebelles ; et Tséphonias dit formellement (chap. III, vers. 12 et 13) que Dieu détruira les superbes et sauvera les pauvres ; et comme cette élection des pauvres est le prix de la vertu véritable, il n'y a aucune raison de croire qu'elle soit promise seulement aux justes d'entre les Juifs, à l'exclusion des autres justes. Il faut croire au contraire que les prophètes des gentils (nous avons prouvé que toutes les nations ont eu des prophètes) l'ont également promise aux fidèles de leur pays et les ont consolés par cette espérance. Ainsi donc, puisque cette éternelle alliance de connaissance et d'amour est une alliance universelle, ainsi qu'il suit le plus évidemment du monde du chap. III de *Tséphonias* (vers. 10 et 11), il ne faut admettre aucune différence à cet égard entre les Juifs et les gentils, ni par conséquent aucune autre élection particulière du peuple hébreu. Que si les prophètes qui ont parlé de cette élection, relative à la seule vertu, y ont mêlé beaucoup de choses touchant les sacrifices et autres cérémonies, ainsi que sur le rétablissement du temple et de Jérusalem, c'est qu'ils ont parlé en prophètes (dont la coutume était d'envelopper les choses spirituelles sous ces figures), afin d'indiquer par là en même temps aux Juifs, dont ils étaient spécialement les prophètes, que leur temple devait être rebâti sous le règne de Cyrus et leur empire relevé. Il ne faut donc point que les Juifs s'imaginent aujourd'hui avoir eu quelque avantage sur le reste des nations. Quant à leur longue dispersion, il n'est point surprenant qu'ils aient subsisté si long-temps depuis la ruine de leur empire, puisqu'ils se sont séquestrés des autres peuples et se sont attiré leur haine, non-seulement par des coutumes entièrement contraires, mais par le signe de la circoncision qu'ils observent très-religieusement. Or, que la haine des nations soit pour les Juifs un principe de conservation, c'est ce que nous avons vu par expérience. Un roi d'Espagne les ayant autrefois contraints ou de quitter son royaume ou d'en embrasser la religion, il y en eut une infinité qui prirent ce dernier parti. Et comme en se faisant chrétiens ils devenaient capables de tous les priviléges des autres citoyens et dignes de tous les honneurs, ils se mêlèrent si étroitement aux Espagnols, qu'il ne reste plus d'eux aucune trace ni aucun sou-

venir. En Portugal il en a été tout autrement; car étant forcés d'embrasser le christianisme sans être admis aux priviléges et aux dignités de l'État, ils ont toujours vécu, quoique convertis, dans un état d'isolement par rapport aux autres Portugais. Le signe de la circoncision me paraît ici d'une telle conséquence, que je le crois capable d'être à lui tout seul le principe de la conservation du peuple juif. Je dirai plus : si l'esprit de leur religion n'efféminait leurs âmes, je suis convaincu qu'une occasion favorable venant à se présenter, les Juifs pourraient (tant les choses humaines sont variables) reconstituer leur empire et devenir ainsi l'objet d'une seconde élection de Dieu. Nous avons un exemple frappant de l'influence que peut exercer le signe dont je parle, dans les Chinois, qui se font, comme on sait, un point de religion de laisser croître une touffe de cheveux sur leur tête pour se distinguer des autres nations ; et cela leur a réussi depuis tant de milliers d'années, qu'il n'y a point de peuple qui les égale en fait d'antiquité. Ce n'est pas qu'ils aient toujours conservé leur empire, mais ils l'ont toujours recouvré après l'avoir perdu, et je ne doute pas qu'ils ne le rétablissent encore lorsque les richesses et les délices du pays auront commencé d'amollir les Tartares. Au reste, si quelqu'un persiste à soutenir pour telle ou telle raison que l'élection des Juifs est une élection éternelle, je n'y veux pas contredire, pourvu qu'il demeure d'accord que cette élection, de quelque durée qu'elle soit, en tant qu'elle est particulière aux Juifs, ne regarde que les avantages temporels et l'établissement de leur empire (puisqu'il n'y a que ce seul point par où les nations se distinguent les unes des autres,; mais qu'à l'égard de l'intelligence et de la vertu véritable, toutes les nations sont égales, Dieu n'ayant sur ce point aucune sorte de préférence ni d'élection pour personne.

CHAPITRE IV.

DE LA LOI DIVINE.

Le nom de loi, pris d'une manière absolue, signifie ce qui impose une manière d'agir fixe et déterminée à un individu quelconque.

ou à tous les individus de la même espèce, ou seulement à quelques-uns. Cette loi dépend d'une nécessité naturelle, ou de la volonté des hommes: d'une nécessité naturelle, si elle résulte nécessairement de la nature même ou de la définition des choses; de la volonté des hommes, si les hommes l'établissent pour la sécurité et la commodité de la vie, ou pour d'autres raisons semblables. Dans ce dernier cas, elle constitue proprement le droit. Par exemple, que tout corps qui choque un corps plus petit perde de son propre mouvement ce qu'il en communique à l'autre, voilà une loi universelle des corps qui résulte nécessairement de leur nature. De même encore, c'est une loi fondée sur la nécessité de la nature humaine, que le souvenir d'un certain objet rappelle à l'âme un objet semblable ou qu'elle a perçu en même temps que le premier. Mais quand les hommes cèdent ou sont forcés de céder une partie du droit qu'ils tiennent de la nature, et s'astreignent à un genre de vie déterminé, je dis que cela dépend de leur bon plaisir. Ce n'est pas que je n'accorde pleinement que toutes choses, sans exception, sont déterminées par les lois universelles de la nature à exister et à agir d'une manière donnée [1], mais il y a deux raisons qui me font dire que certaines lois dépendent du bon plaisir des hommes. 1° L'homme, en tant qu'il est une partie de la Nature, constitue une partie de la puissance de la Nature. Par conséquent, tout ce qui résulte nécessairement de la nature humaine, c'est-à-dire de la Nature en tant qu'on la conçoit déterminée par la nature humaine, tout cela résulte, bien que nécessairement, de la puissance de l'homme: d'où il suit qu'on peut dire, en un sens excellent, que l'établissement des lois de cette espèce dépend du bon plaisir des hommes. Elles dépendent en effet de leur puissance, à ce point que la nature humaine, en tant qu'elle perçoit les choses comme vraies ou fausses, se peut comprendre très-clairement, abstraction faite de ces lois; tandis qu'elle est inintelligible sans ces autres lois nécessaires que nous avons définies plus haut. 2° Ma seconde raison, c'est que nous devons définir et expliquer les choses par leurs causes prochaines. Or, la considération du fatum en général et de l'enchaînement des causes ne

1. Voyez *Ethique*, part. 1, Propos. XXIX.

peut nous servir de rien pour former et lier nos pensées touchant les choses particulières. J'ajoute que nous ignorons complétement la coordination véritable et le réel enchaînement des choses; et par conséquent il vaut mieux pour l'usage de la vie, et il est même indispensable de considérer les choses, non comme nécessaires, mais comme possibles. Je n'en dirai pas davantage sur la loi prise d'une manière absolue.

Mais comme ce mot de loi semble avoir été appliqué aux choses naturelles par extension, et qu'on n'entend communément par loi rien autre chose qu'un commandement que les hommes peuvent accomplir ou négliger, parce qu'il se borne à retenir la puissance humaine en des limites qu'elle peut franchir, et n'impose rien qui surpasse les forces de l'homme, il semble nécessaire de définir la loi dans un sens plus particulier : une règle de conduite que l'homme s'impose et impose à autrui pour une certaine fin. Toutefois, comme la véritable fin des lois n'est aperçue d'ordinaire que par un petit nombre, la plupart des hommes étant incapables de la comprendre et de régler leur vie suivant la raison, voici le parti qu'ont pris les législateurs afin d'obliger également tous les hommes à l'obéissance : ils leur ont proposé une fin toute différente de celle qui résulte nécessairement de la nature des lois, promettant à ceux qui les observeraient les biens les plus chers au vulgaire, et menaçant ceux qui oseraient les violer des châtiments les plus redoutés; et, de telle sorte, ils ont entrepris de maîtriser le vulgaire comme on fait un cheval à l'aide du frein. De là vient qu'on s'est accoutumé à appeler proprement loi, une règle de conduite imposée par certains hommes à tous les autres, et à dire que ceux qui obéissent aux lois vivent sous leur empire et dans une sorte d'esclavage. Mais la vérité est que celui-là seul qui ne rend à chacun son droit que par crainte de la potence, obéit à une autorité étrangère et sous la contrainte du mal qu'il redoute; le nom de juste n'est pas fait pour lui. Au contraire, celui qui rend à chacun son droit parce qu'il connaît la véritable raison des lois et leur nécessité, celui-là agit d'une âme ferme, non par une volonté étrangère, mais par sa volonté propre, et il mérite véritablement le nom d'homme juste. C'est là sans doute ce que Paul a voulu nous apprendre quand il a dit que ceux qui vivaient sous la loi ne pouvaient être justifiés

par la loi [1]. La justice en effet, selon la définition qu'on en donne communément, consiste dans une volonté ferme et durable de rendre à chacun ce qui lui est dû. C'est pourquoi Salomon a dit (*Proverbes*, chap. XXI, vers. 12), que l'exécution de la justice est la joie du juste et la terreur du méchant.

La loi n'étant donc autre chose qu'une règle de conduite que les hommes s'imposent à eux-mêmes ou imposent aux autres pour une certaine fin, il paraît convenable de distinguer deux sortes de lois, l'humaine et la divine. J'entends par loi humaine une règle de conduite qui sert à la sûreté de la vie et ne regarde que l'État; j'appelle loi divine celle qui n'a de rapport qu'au souverain bien, c'est-à-dire à la vraie connaissance et à l'amour de Dieu. Ce qui fait que je donne à cette dernière loi le nom de divine, c'est la nature même du souverain bien, que je vais expliquer ici en peu de mots et le plus clairement qu'il me sera possible.

La meilleure partie de nous-mêmes, c'est l'entendement. Si donc nous voulons chercher ce qui nous est véritablement utile, nous devons nous efforcer de donner à notre entendement toute la perfection possible, puisque notre souverain bien consiste en cette perfection même. Or, comme toute la connaissance humaine et toute certitude parfaite dépendent exclusivement de la connaissance de Dieu, soit parce que sans Dieu rien ne peut exister ni être conçu [2], soit parce qu'on peut douter de toutes choses tant qu'on n'a pas une idée claire et distincte de Dieu [3], il s'ensuit clairement que c'est à la connaissance de Dieu, et à elle seule, que notre souverain bien et toute perfection sont attachés. De plus, rien ne pouvant être ni être conçu sans Dieu, il est certain que tout ce qui est dans la nature, considéré dans son essence et dans sa perfection, enveloppe et exprime le concept de Dieu; d'où il résulte qu'à mesure que nous connaissons davantage les choses naturelles [4], nous acquérons de Dieu une connaissance plus grande et plus parfaite; en d'autres termes (puisque connaître l'effet par sa cause, ce n'est

1. *Aux Romains*, chap. III, vers. 20.
2. Voyez *Ethique*, part. 1, Propos. XV.
3. Voyez *De intell. emend.*, passim.
4. Voyez *Ethique*, part. 5, Propos. XXIV et suiv.

autre chose que connaître une des propriétés de cette cause) : à mesure que nous connaissons davantage les choses naturelles, nous connaissons d'une façon plus parfaite l'essence de Dieu, laquelle est cause de tout le reste. Et, par conséquent, toute la connaissance humaine, c'est-à-dire le souverain bien de l'homme, non-seulement dépend de la connaissance de Dieu ; mais y est contenu tout entier. Cette conséquence du reste peut aussi être déduite d'un autre principe, savoir : que la perfection de l'homme croît en raison de la nature et de la perfection de l'objet qu'il aime par-dessus tous les autres, et réciproquement. D'où il suit que celui-là est nécessairement le plus parfait et participe le plus complétement à la souveraine béatitude, qui aime par-dessus toutes choses la connaissance intellectuelle de l'être le plus parfait, savoir, Dieu, et s'y complaît de préférence à tout le reste. Voilà donc notre souverain bien, voilà le fond de notre béatitude : la connaissance et l'amour de Dieu. Ce principe une fois posé, tous les moyens nécessaires pour atteindre la fin suprême des actions humaines, je veux dire Dieu, en tant que nous en avons l'idée, peuvent très-bien s'appeler des commandements de Dieu, puisque l'emploi de ces moyens nous est en quelque sorte prescrit par Dieu même, en tant qu'il existe dans notre âme ; et, par conséquent, la règle de conduite qui se rapporte à cette fin peut aussi très-bien recevoir le nom de Loi Divine. Maintenant, quels sont ces moyens ? Quelle est la règle de conduite qui nous est imposée pour atteindre à cette fin ? Comment l'État y trouve-t-il son plus solide fondement ? Ce sont là des questions qui embrassent la morale tout entière. Or, je ne veux traiter ici de la loi divine que d'une manière générale.

Puisqu'il est établi maintenant que l'amour de Dieu fait la suprême félicité de l'homme et sa béatitude [1], qu'il est la fin dernière et le terme de toutes les actions humaines, on doit conclure que celui-là seul observe la loi divine, qui prend soin d'aimer Dieu, non par crainte du châtiment ou par amour d'un autre objet, comme la gloire ou les plaisirs célestes ; mais par cela seul qu'il connaît Dieu, ou encore parce qu'il sait que la connaissance et l'amour de Dieu sont le souverain bien. La loi divine est donc

1. Voyez *Ethique*, part. 5, Propos. XXXVI et son Scholie.

tout entière dans ce précepte suprême : Aimez Dieu comme votre souverain bien; ce qui veut dire, je le répète, qu'il ne faut point aimer Dieu par crainte du châtiment, ni par amour pour un autre objet; car l'idée de Dieu nous enseigne que Dieu est notre souverain bien, que la connaissance et l'amour de Dieu sont la fin dernière où il faut diriger tous nos actes. C'est là ce que l'homme charnel ne peut comprendre; ces préceptes lui semblent choses vaines, parce qu'il n'a de Dieu qu'une connaissance imparfaite, parce qu'il ne trouve dans ce bien suprême qu'on lui propose, rien de palpable, rien d'agréable aux sens, rien qui flatte la chair, source de ses plus vives jouissances; parce qu'enfin ce bien ne consiste que dans la pensée et dans le pur entendement. Mais pour ceux qui sont capables de comprendre qu'il n'y a rien dans l'homme de supérieur à l'entendement ni de plus parfait qu'une âme saine, je ne doute pas qu'ils n'en jugent tout autrement.

Nous avons expliqué ce qui constitue proprement la loi divine. Toutes les lois qui poursuivent un autre objet sont des lois humaines : à moins toutefois qu'elles ne soient consacrées par la révélation; car sous ce point de vue, comme nous l'avons montré plus haut, elles se rapportent à Dieu; et c'est dans ce sens que la loi de Moïse, tout en étant une loi particulière appropriée au génie particulier et à la conservation d'un seul peuple, peut être appelée Loi de Dieu ou loi divine. Nous croyons en effet que cette loi a reçu la consécration de la lumière prophétique.

Si nous considérons maintenant avec attention la nature de la loi divine naturelle, telle que nous l'avons définie tout à l'heure, nous reconnaîtrons : 1° qu'elle est universelle, c'est-à-dire commune à tous les hommes; nous l'avons déduite en effet de la nature humaine prise dans sa généralité; 2° qu'elle n'a pas besoin de s'appuyer sur la foi des récits historiques, quels que soient d'ailleurs ces récits. Car comme cette loi divine naturelle se tire de la seule considération de la nature humaine, on la peut également concevoir dans l'âme d'Adam et dans celle d'un autre individu quelconque, dans un solitaire et dans un homme qui vit avec ses semblables. Ce n'est pas non plus la croyance aux récits historiques, si légitime qu'elle soit, qui peut nous donner la connaissance de Dieu, ni par conséquent l'amour de Dieu, qui en tire son origine;

cette connaissance, nous la puisons dans les notions universelles, qui se révèlent par elles-mêmes et emportent une certitude immédiate, tant il est vrai que la croyance aux récits historiques n'est pas une condition nécessaire pour parvenir au souverain bien. Toutefois, bien que les récits historiques soient incapables de nous donner la connaissance et l'amour de Dieu, je ne nie point que la lecture de ces récits ne nous soit très-utile dans la vie sociale. Plus en effet nous observons, et mieux nous connaissons les mœurs des hommes, que rien ne nous dévoile plus sûrement que leurs actions, plus il nous est facile de vivre en sûreté dans leur commerce, et d'accommoder notre vie et notre conduite à leur génie, autant qu'il est raisonnable de le faire. 3° Nous voyons aussi que cette loi divine naturelle ne nous demande pas de cérémonies, c'est-à-dire cette sorte d'actions, de soi indifférentes, et qu'on n'appelle bonnes qu'à la suite d'une institution; ou, si l'on veut, qui représentent un certain bien nécessaire au salut; ou enfin, si l'on aime mieux, dont la raison surpasse la portée de l'esprit humain. Car la lumière naturelle n'exige rien de nous qu'elle ne soit capable de nous faire comprendre, et qu'elle ne nous montre clairement comme bon en soi ou comme moyen d'atteindre à la béatitude. Et quant aux actions qui ne sont bonnes que par le fait d'une institution qui nous les impose, ou en tant que symboles de quelque bien réel, elles sont incapables de perfectionner notre entendement; ce ne sont que de vaines ombres, qu'on ne peut mettre au rang des actions véritablement excellentes, de ces actions filles de l'entendement, qui sont comme les fruits naturels d'une âme saine. Mais il est inutile d'insister plus longuement sur ce point. 4° Nous voyons enfin que le prix d'avoir observé la loi divine, c'est cette loi elle-même, savoir : de connaître Dieu et de l'aimer d'une âme vraiment libre, d'un amour pur et durable; le châtiment de ceux qui violent cette loi, c'est la privation de ces biens, la servitude de la chair, et une âme toujours changeante et toujours troublée.

Ces quatre points bien établis, nous avons à résoudre les questions suivantes. 1° Pouvons-nous, par la lumière naturelle, concevoir Dieu comme un législateur, ou comme un prince qui prescrit aux hommes certaines lois? 2° Qu'enseigne l'Écriture sainte tou-

chant la lumière et la loi naturelles? 3° Pour quelle fin a-t-on institué autrefois des cérémonies religieuses? 4° A quoi sert de connaître l'histoire sacrée et d'y croire? Nous traiterons la première et la seconde de ces questions dans le présent chapitre, les deux autres dans le suivant.

Il est aisé de résoudre la première de ces questions en considérant la nature de la volonté de Dieu, laquelle ne se distingue de son intelligence qu'au regard de l'esprit humain : en d'autres termes, la volonté de Dieu et son entendement ne sont qu'une seule et même chose [1], et toute la distinction qu'on y établit vient des idées que nous nous formons de l'entendement divin. Par exemple, quand nous ne sommes attentifs qu'à ce seul point, savoir: que la nature du triangle est contenue de toute éternité dans la nature divine, à titre de vérité éternelle, nous disons alors que Dieu a l'idée du triangle, ou bien qu'il entend la nature du triangle; mais si nous venons à concevoir que la nature du triangle est ainsi contenue dans la nature divine par la seule nécessité de la nature divine, et non par la nécessité de l'essence et de la nature du triangle; bien plus encore, si nous considérons que la nécessité de l'essence et des propriétés du triangle, prises comme des vérités éternelles, dépend de la seule nécessité de la nature et de l'entendement divin, et non de la nature du triangle, il arrive alors que, ce que nous appelions entendement de Dieu, nous l'appelons volonté divine ou décret divin. Ainsi donc, dire que Dieu a voulu que la somme des angles d'un triangle fût égale à deux droits, ou dire que Dieu a pensé cela, c'est, au regard de Dieu, une seule et même chose. D'où il suit que les affirmations et les négations de Dieu enveloppent toujours une nécessité ou une vérité éternelles. Si, par exemple, Dieu avait dit à Adam : Je ne veux pas que vous mangiez du fruit de l'arbre du bien et du mal, il impliquerait contradiction qu'Adam pût manger de ce fruit; et il serait par conséquent impossible qu'il en eût mangé, le décret de Dieu enveloppant une nécessité et une vérité éternelles. Cependant, suivant le récit de l'Écriture, Dieu fit à Adam cette défense, et Adam ne laissa pas de manger du fruit défendu. Il faut donc entendre de toute nécessité que Dieu révéla

1. Voyez *Éthique*, part. 1, Propos. XXXII et ses Coroll.; part. 2, Propos. XLIX, avec son Coroll. et son Schol.

seulement à Adam le mal qu'il aurait à souffrir s'il mangeait du fruit de cet arbre, sans lui faire connaître qu'il était nécessaire que ce mal fût la suite de son action. D'où il arriva qu'Adam comprit cette révélation, non pas comme une vérité éternelle et nécessaire, mais comme une loi, je veux dire comme un commandement, suivi de récompense ou de punition, non par la nécessité même et la nature de l'acte accompli, mais seulement par le vouloir d'un prince et par son autorité absolue. Par conséquent cette révélation n'eut le caractère d'une loi, et Dieu ne fut semblable à un législateur ou à un prince, qu'au regard d'Adam et par l'imperfection et le défaut de sa connaissance. Ce fut encore par cette même raison, je veux dire par défaut de connaissance, que le Décalogue eut, aux yeux des Hébreux, le caractère d'une loi. Ne connaissant pas en effet l'existence de Dieu, à titre d'éternelle vérité, ils durent considérer comme des lois ces paroles du Décalogue : qu'il existe un Dieu et qu'il ne faut adorer que lui seul. Si au contraire Dieu leur eût parlé directement et sans aucun intermédiaire corporel, les préceptes du Décalogue eussent été pour eux, non des lois, mais des vérités éternelles. Ce que nous disons ici des Israélites et d'Adam, il faut le dire également de tous les prophètes qui écrivirent des lois au nom de Dieu ; ils ne concevaient pas les décrets de Dieu comme des vérités éternelles, parce qu'ils n'en avaient pas une connaissance adéquate. Je prendrai pour exemple Moïse lui-même. Il comprit à la vérité, par la révélation qui lui fut faite, quel était le moyen qu'il fallait employer pour donner au peuple israélite la plus parfaite union en le conduisant dans une certaine région du monde, et pour constituer ainsi une société indépendante et un empire; il comprit aussi ce qu'il convenait de faire pour contraindre le plus sûrement ce peuple à l'obéissance; mais ce qu'il ne comprit pas, ce qui ne lui fut pas révélé, c'est que les moyens dont il se servait étaient les meilleurs qu'il pût prendre; c'est que, le peuple une fois soumis à l'obéissance dans la contrée où il l'avait conduit, le but que poursuivaient les Hébreux serait atteint. Voilà pourquoi il comprit toutes ces choses, non pas comme des vérités éternelles, mais comme des préceptes et des commandements. Voilà aussi pourquoi il les prescrivit comme des lois de Dieu, et, par suite, se représenta Dieu comme un chef, un législateur, un roi, bien que

tous ces attributs n'appartiennent qu'à la seule nature humaine et soient bien éloignés de la divine.

Je dis donc qu'il faut entendre de la sorte tous les prophètes qui ont prescrit des lois au nom de Dieu; mais tout ceci n'est point applicable au Christ. Il faut admettre en effet que le Christ, bien qu'il paraisse, lui aussi, avoir prescrit des lois au nom de Dieu, comprenait les choses dans leur vérité d'une manière adéquate. Car le Christ a moins été un prophète que la bouche même de Dieu. C'est par l'âme du Christ (nous l'avons prouvé au chap. Ier) que Dieu a révélé au genre humain certaines vérités, comme il avait fait auparavant aux Juifs par l'intermédiaire des anges, par une voix créée, par des visions, etc. Et il serait aussi déraisonnable de prétendre que Dieu accommoda ses révélations aux opinions du Christ, que de soutenir que dans les révélations antérieures accordées aux prophètes, il accommoda sa parole aux opinions des anges qui lui servaient d'intermédiaires, c'est-à-dire aux opinions d'une voix créée ou d'une vision, ce qui est bien la chose du monde la plus absurde. Ajoutez à cela que le Christ n'a pas été envoyé pour les seuls Hébreux, mais bien pour tout le genre humain: d'où il suit qu'il ne suffisait pas d'accommoder ses pensées aux opinions des Juifs, il fallait les approprier aux opinions et aux principes qui sont communs à tout le genre humain; en d'autres termes, aux notions universelles et vraies. Maintenant que peut-on entendre en disant que Dieu s'est révélé au Christ ou à l'âme du Christ d'une façon immédiate, et non pas, comme il faisait aux prophètes, par des paroles et des images; sinon que le Christ a conçu les choses révélées dans leur vérité, ou, autrement, qu'il les a comprises? Car comprendre une chose, c'est la concevoir par la seule force de l'esprit pur, sans paroles et sans images.

C'est donc un principe bien établi que Jésus-Christ a conçu la révélation divine en elle-même et d'une manière adéquate. Maintenant, pourquoi l'a-t-il présentée sous la forme d'une loi? Je réponds que ç'a été pour se proportionner à l'ignorance et à la grossièreté du peuple. Et, en agissant ainsi, Jésus-Christ a rempli le rôle de Dieu, puisque, à l'exemple de Dieu, il s'est mis à la portée du vulgaire. Aussi l'on peut remarquer qu'il s'exprime en général d'une manière obscure, quoiqu'un peu plus claire que

celle des prophètes, et qu'il expose les choses révélées sous forme de paraboles, surtout quand il s'adresse à cette sorte d'hommes (voyez *Matthieu*, chap. XIII, vers. 10, et suiv.) à qui il n'était point donné encore de comprendre le royaume des cieux; et il ne faut pas douter qu'en s'adressant à ceux qui étaient capables de comprendre les mystères célestes, il ne leur ait enseigné les choses révélées, non comme des lois, mais comme des vérités éternelles. C'est en ce sens qu'il les délivra de la servitude de la loi, et qu'en même temps il la confirma et l'établit plus profondément dans leurs cœurs. J'entends de cette façon plusieurs passages de Paul, notamment dans l'*Épître aux Romains,* chap, VII, vers. 6, et chap. III, vers. 28. Je conviens qu'il ne s'y explique pas ouvertement, et, comme il dit lui-même (*ibid.*, chap. III, vers. 5, et chap. VI, vers. 19), il parle de ces choses à la manière des hommes. Aussi, quand il donne à Dieu le nom de juste, il marque expressément que c'est là une expression tout humaine; et c'est encore sans doute à cause de l'infirmité de la chair qu'il représente Dieu comme miséricordieux, débonnaire, irrité, etc. Il est évident qu'en tous ces endroits il met son langage à la portée du vulgaire, et, comme il dit encore lui-même (*Épître Ire aux Corinthiens*, chap. III, vers. 1, 2), des hommes charnels. La preuve, c'est que dans l'*Épître aux Romains* (chap IX, vers. 18), il enseigne formellement que la colère de Dieu et sa miséricorde ne dépendent point des œuvres de l'homme, mais de la seule vocation de Dieu, c'est-à-dire de sa seule volonté; et plus haut, il déclare (chap. III, vers. 28) que ce ne sont point les œuvres prescrites par la loi qui rendent l'homme juste, mais bien la seule foi, par où il entend sans aucun doute le plein aquiescement de l'âme; personne enfin, suivant sa doctrine expresse, ne peut devenir bienheureux s'il n'a en soi l'esprit du Christ (*ibid.*, chap. VIII, vers. 9); en d'autres termes, s'il ne comprend les lois de Dieu comme des vérités éternelles. Concluons donc que c'est seulement pour se mettre à la portée du vulgaire et s'accommoder à l'imperfection de sa connaissance, qu'on représente Dieu sous les traits d'un législateur ou d'un prince, et qu'on lui donne les noms de juste, de miséricordieux, et autres semblables. En réalité, Dieu agit et dirige toutes choses par la seule nécessité sa nature et de sa perfection; ses décrets et ses volontés sont

des vérités éternelles, et enveloppent toujours l'absolue nécessité. Voilà le premier point que nous nous proposions d'éclaircir.

Arrivons maintenant au second point, et voyons, en parcourant les saintes Écritures, ce qu'elles nous enseignent touchant la lumière naturelle et la loi divine. Ce que nous rencontrons tout d'abord, c'est l'histoire du premier homme, où il est dit que Dieu ordonna à Adam de ne point toucher au fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Que signifie ce récit? Il me semble qu'il faut entendre que Dieu ordonna à Adam de faire le bien en tant que bien, et non pas comme contraire du mal; c'est-à-dire de faire le bien par amour du bien, et non par crainte du mal. Car, comme nous l'avons déjà montré, celui qui fait le bien par connaissance véritable et par amour du bien, agit d'une âme libre et constante; au lieu que celui que la crainte seule du mal porte au bien, agit en esclave, sous la contrainte du mal, et comme dominé par une force étrangère. Par conséquent, l'ordre que Dieu donne à Adam embrasse toute la loi divine naturelle, et se trouve en parfait accord avec les commandements de la raison universelle. Or, je ne crois pas qu'il fût difficile d'expliquer dans le même esprit toute cette histoire, ou pour mieux dire toute cette parabole du premier homme; mais j'aime mieux laisser là cette entreprise, soit parce qu'il m'est impossible d'être absolument certain que mes explications répondent exactement à la pensée de l'écrivain sacré, soit encore parce qu'on admet généralement que cette histoire du premier homme est un récit pur et simple et non pas une parabole. Il est donc beaucoup plus à propos que je continue de citer des passages de l'Écriture, et principalement ceux qui sont sortis de la bouche d'un homme qui a surpassé tous les sages de son temps par la force de sa raison, et dont les discours, quoique inspirés par la seule lumière naturelle, n'ont pas une autorité moins sainte aux yeux de tous que ceux mêmes des prophètes. Je veux parler de Salomon, et l'on sait assez que sa prudence et sa sagesse sont célébrées dans l'Écriture plus encore que sa piété et son caractère de prophète. Ce sage roi dit en ses *Proverbes* que l'intelligence humaine est la source de la vie véritable, et que le plus grand des maux, c'est l'ignorance. Voici ses propres paroles (chap. XVI, vers. 23) : « *La source de la vie c'est l'intelligence de celui qui est*

le maître de l'intelligence, et le supplice des esprits aveuglés est dans leur aveuglement même [1]. » On remarquera ici que, par le mot vie, employé dans un sens absolu, il faut entendre en hébreu la vie véritable, ainsi qu'on en trouvera la preuve évidente dans le *Deutéronome* (chap. XXX, vers. 19). Ainsi donc, pour Salomon, le fruit de l'intelligence est tout entier dans la vie véritable, et tout châtiment consiste dans la seule privation de cette vie. Or, c'est justement là ce qui a fait tout à l'heure l'objet de notre quatrième remarque touchant la loi divine naturelle. Maintenant, que ce soit cette source de vie, c'est-à-dire l'intelligence, qui seule donne des lois aux hommes sages, comme nous l'avons également prouvé plus haut, c'est ce qui résulte encore de la manière la plus formelle des paroles de Salomon : « *La loi de l'homme sage,* dit-il (chap. XIII, vers. 4), *c'est la source de la vie véritable ;* » en d'autres termes, c'est l'intelligence. Voici encore (chap. III, vers 13) des paroles très-expresses pour établir que l'intelligence fait le bonheur et la félicité de l'homme et donne à l'âme la vraie tranquillité : « *Heureux,* dit-il, *l'homme qui a trouvé la science; heureux le fils de l'homme qui est riche en intelligence.* » Il explique lui-même ces paroles un peu plus bas (vers. 16, 17) : « *C'est*, dit-il, *que l'intelligence donne directement la longueur des jours* [2], *et indirectement les richesses et la gloire. Ses voies sont belles* (les voies marquées par la science), *et dans tous ses sentiers règne la paix.* » Ainsi donc, suivant Salomon, les sages seuls vivent dans la paix et dans la constance, au lieu que l'âme des impies est agitée de mille passions contraires, incapable, comme dit également Isaïe (chap. LVII, vers. 20), de jouir jamais de la paix et du repos. Mais ce que nous devons remarquer avec le plus de soin dans ces *Proverbes* de Salomon, ce sont les paroles qu'on lit au chapitre II ; elles confirment notre doctrine de la manière du monde la plus claire. Voici le commencement de ce chapitre (vers. 3) : « *Car si vous invoquez*

1. Cette expression : *le maître de l'intelligence,* est un hébraïsme. Celui qui possède une chose ou qui la contient dans sa nature est dit le maître de cette chose. C'est ainsi qu'en hébreu on appelle l'oiseau le maître des ailes, parce qu'il a des ailes ; et de même, l'homme intelligent est le maître de l'intelligence, parce qu'il est doué d'intelligence. (*Note de Spinoza.*)

2. Hébraïsme, qui signifie *la vie.* (*Note de Spinoza.*)

la sagesse, et si vous vous soumettez à l'intelligence..... alors vous comprendrez la crainte de Dieu, et vous trouverez la science de Dieu (ou, pour mieux traduire, l'*amour de Dieu*, car le mot *jadah* a les deux sens). *C'est Dieu en effet qui donne la sagesse, et la science et la prudence* (sortent) *de sa bouche.* » Il résulte évidemment de ces paroles : premièrement, que la sagesse, c'est-à-dire l'intelligence, nous apprend seule à craindre Dieu raisonnablement ; en d'autres termes, à lui rendre un culte vraiment religieux ; secondement, que la sagesse et la science coulent de la bouche de Dieu, et que c'est Dieu qui nous les dispense. Or, c'est là ce que nous avons établi nous-même ci-dessus, en montrant que notre entendement et notre science dépendent de la seule idée ou connaissance de Dieu, et qu'elles ont en cette idée leur origine et leur dernier terme.

Salomon continue (vers. 9) d'enseigner, dans les termes les plus formels, que cette science de Dieu contient la vraie morale et la vraie politique, qui n'en sont qu'une déduction : « *C'est alors*, dit-il, *que vous comprendrez la justice, et le jugement, et les voies droites*, (et) *tout bon sentier.* » Et il ajoute encore pour plus de clarté : « *Quand la science entrera dans votre cœur et que la sagesse vous sera douce, alors votre prévoyance* [1] *veillera sur vous, et votre prudence vous gardera.* » Tout cela est parfaitement d'accord avec la science naturelle : car ce n'est qu'après avoir connu la nature des choses et déjà goûté l'excellence de la science, qu'il est possible de poser les bases de la morale et de comprendre la véritable vertu. Nous pouvons également confirmer par les paroles de Salomon ce principe, que le bonheur et la tranquillité de l'homme voué à la culture de l'intelligence que la nature lui a donnée, dépendent moins de la fortune (c'est-à-dire du secours extérieur de Dieu) que de sa vertu intérieure (c'est-à-dire du secours intérieur de Dieu) ; en d'autres termes, que c'est surtout par la vigilance, l'action et le bon conseil qu'il parvient à se conserver.

Je ne dois point passer ici sous silence un passage de Paul, dans le chap. Ier, vers. 20, de l'*Épître aux Romains*, où il est dit (je me sers de la traduction donnée par Tremellius d'après le texte syria-

1. L'hébreu porte *mezima*, qui signifie proprement *réflexion, délibération, vigilance.* (*Note de Spinoza.*)

que) : « *Les profondeurs invisibles de Dieu, sa puissance et sa divinité éternelles, sont devenues visibles dans ses créatures depuis le commencement du monde, et ainsi ceux qui ne les voient pas sont inexcusables.* C'est dire, ce me semble, assez clairement que tout homme comprend par la lumière naturelle, la force et la divinité éternelles de Dieu, et peut déduire de cette connaissance ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter : d'où Paul tire la conclusion que tout homme qui ne suit point cette lumière est inexcusable et ne peut prétexter son ignorance. Or, il en serait tout autrement si Paul entendait parler d'une connaissance surnaturelle de Dieu, de la passion et de la résurrection du Christ selon la chair, et autres vérités semblables. Aussi le voyons-nous poursuivre en ces termes (vers. 24) : « *C'est pourquoi Dieu les a abandonnés à l'immonde concupiscence de leur cœur.* » Et il continue ainsi jusqu'à la fin du chapitre à décrire les vices qui naissent de l'ignorance et qui en sont la punition. Or, cette doctrine s'accorde à merveille avec ce proverbe de Salomon déjà cité (chap. XVI, vers. 22) : « *Le supplice des esprits aveuglés, c'est leur aveuglement même.* » Et il n'y a donc rien de surprenant dans la pensée de Paul que les méchants sont inexcusables. Chacun en effet recueillera suivant ce qu'il aura semé ; du mal sortira nécessairement le mal, si le coupable ne se corrige ; et du bien sortira le bien, si celui qui l'accomplit y persiste. Concluons donc enfin que les saintes Écritures reconnaissent pleinement et la lumière naturelle, et la connaissance qu'elle nous donne de la loi divine. C'était tout l'objet de ce chapitre.

CHAPITRE V.

DU VÉRITABLE OBJET DE L'INSTITUTION DES CÉRÉMONIES RELIGIEUSES. — DE LA CROYANCE AUX RÉCITS HISTORIQUES ; SOUS QUEL RAPPORT ELLE EST NÉCESSAIRE ET A QUELLE SORTE DE PERSONNES.

Nous avons montré dans le chapitre précédent que la loi divine, cette loi qui nous rend vraiment heureux et nous enseigne la vie véritable, est commune à tous les hommes ; et comme nous l'avons déduite de la seule considération de la nature humaine, il

faut reconnaître qu'elle est innée et comme gravée au fond de notre âme. Or, les cérémonies religieuses, celles du moins que nous trouvons dans l'ancien Testament, ayant été instituées en vue des seuls Hébreux, et si particulièrement appropriées aux intérêts de leur empire que la plupart d'entre elles ne pouvaient être célébrées par les particuliers, mais seulement par toute la nation réunie, il s'ensuit qu'elles n'ont rien à voir avec la loi divine, et ne peuvent servir de rien, ni pour la vertu, ni pour le bonheur : elles regardent donc exclusivement l'élection des Hébreux, c'est-à-dire (ainsi que nous l'avons montré au chap. III), leur bien-être matériel et temporel et la tranquillité de leur empire; et, par conséquent, elles n'ont pu avoir d'usage qu'autant que cet empire était debout.

On demandera, maintenant, pourquoi, dans l'ancien Testament, les cérémonies sont rattachées à la loi divine? C'est qu'elles étaient fondées sur la révélation, ou du moins sur des bases que la révélation avait posées. Au surplus, comme une bonne raison, si solide qu'elle puisse être, n'a jamais grand effet sur les théologiens, je vais m'attacher à confirmer ici par l'autorité de l'Écriture ce que j'ai établi ailleurs d'une autre façon; et pour répandre encore plus de clarté sur cette matière, j'expliquerai en quel sens et comment les cérémonies servirent à l'établissement et à la conservation de l'empire hébreu.

S'il y a un point clairement établi dans *Isaïe*, c'est que la loi divine, prise en elle-même, ne consiste point dans des cérémonies, mais dans cette loi universelle qui nous ordonne de bien vivre. Au chap. Ier, vers. 10, le prophète invite son peuple à apprendre de lui la loi divine et après en avoir exclu toute espèce de sacrifices et de fêtes, il la leur découvre enfin (vers. 16, 17) et la fait consister tout entière dans la purification de l'âme, dans la pratique de la vertu et l'habitude des bonnes actions, enfin dans la charité pour les misérables. Le témoignage du psalmiste n'est pas moins formel quand il dit en parlant à Dieu (Psaume XL, vers. 7, 9) : « *Vous n'avez voulu ni sacrifices ni présents; vous m'avez ouvert les oreilles* [1], *mais vous ne m'avez demandé ni holocauste, ni oblation pour le péché. Et moi, mon Dieu, j'ai voulu me confor-*

1. C'est-à-dire : *vous m'avez donné l'intelligence* (*Note de Spinoza.*)

mer à votre volonté; car votre loi est dans mes entrailles. » Ainsi donc le psalmiste n'entend par loi de Dieu que celle qui est gravée au fond de nos entrailles; et il en exclut les cérémonies, parce qu'elles ne tirent point leur bonté d'elles-mêmes, mais seulement du fait de leur institution, et n'ont pas par conséquent le caractère d'une loi primitive. Je pourrais citer un grand nombre de passages de l'Écriture pour confirmer cette doctrine; mais les deux qui précèdent suffisent à mon objet.

Je puis également établir par l'Écriture sainte que les cérémonies ne sont d'aucun usage pour la vraie béatitude, et ne regardent que la prospérité temporelle de l'empire. L'Écriture, en effet, ne promet pour prix de l'exacte observation des cérémonies que des avantages et des plaisirs tout corporels; la loi divine seule, la loi universelle donne la béatitude. Qu'on parcoure les cinq livres communément appelés livres de Moïse, on n'y trouvera d'autre récompense promise que la félicité temporelle: les honneurs, la renommée, la victoire, les richesses, les plaisirs, la santé. Je sais que ces cinq livres contiennent, outre les cérémonies, plusieurs préceptes de morale; mais aucun de ces préceptes n'a le caractère d'une prescription universelle. Ce sont des règles de conduite mises à la portée des Hébreux et particulièrement appropriées à leur génie, qui n'ont par conséquent rapport qu'à la prospérité de l'empire. Par exemple, ce n'est point à titre de docteur ni de prophète que Moïse ordonne aux Juifs de ne point tuer, de ne point voler; c'est à titre de législateur et de souverain : en effet, il ne se fonde point sur la raison pour imposer de tels commandements, mais bien sur les peines attachées à la désobéissance; or, ces peines peuvent et doivent même varier suivant le génie de chaque peuple, comme l'expérience nous l'enseigne très-clairement. Pour prendre un cas particulier, je dis que Moïse, en défendant l'adultère, n'avait en vue que l'intérêt de l'État; car s'il avait voulu imposer une prescription morale, qui n'eût pas seulement rapport à l'intérêt de l'État, mais aussi à la tranquillité et à la vraie béatitude des âmes; alors, au lieu de condamner seulement l'action extérieure, il aurait condamné en même temps le consentement intérieur de l'âme; comme fit plus tard Jésus-Christ, qui n'enseigna autre chose que des principes universels de morale (voyez *Matthieu*,

chap. v, vers. 23) et promit à ses élus un prix spirituel, bien différent des récompenses toutes corporelles de Moïse. Jésus-Christ, je le répète, eût pour mission, non pas de conserver tel ou tel empire ou d'instituer des lois, mais seulement d'enseigner aux hommes la loi morale, la loi universelle. Et c'est en ce sens qu'il n'abrogea pas la loi de Moïse, car il ne chercha point à introduire dans l'État des lois nouvelles; tout au contraire, il n'eut rien tant à cœur que d'enseigner la morale et de la distinguer des lois de l'État. Or, s'il agissait de la sorte, c'était surtout à cause de l'ignorance des pharisiens, qui étaient persuadés que la vraie béatitude, la perfection, c'était de défendre les droits de l'État, c'est-à-dire la loi de Moïse, qui, nous l'avons vu, ne concernait que l'État, et avait moins servi à éclairer les Hébreux qu'à les soumettre par la force.

Mais je reviens à mon sujet, et je m'empresse de citer de nouveaux passages de l'Écriture où elle ne promet pour l'observation exacte des cérémonies d'autre récompense que des avantages corporels, et réserve la béatitude à ceux qui pratiquent la loi divine. Entre les prophètes, aucun n'est plus formel sur ce point qu'Isaïe. Au chapitre LVIII, après avoir flétri l'hypocrisie, il recommande la liberté et la charité; or, voici les récompenses qu'il promet aux justes (vers. 8) : « *Alors votre lumière éclatera comme l'aurore, et votre santé refleurira soudain; votre justice marchera devant vous, et la gloire de Dieu vous réunira* [1]. » Isaïe recommande ensuite le sabbat; et, pour prix du zèle qu'on mettra à l'observer, voici ce qu'il promet (*ibid.*, vers. 14) : « *Alors vous vous réjouirez avec le Seigneur* [2]. *Je vous ferai monter à cheval sur les lieux les plus élevés de la terre* [3]; *et je vous donnerai pour nourriture l'héritage de Jacob votre père, suivant la parole sortie de la bouche de Jéhovah.* » Il résulte du rapprochement de ces deux passages d'Isaïe que, pour prix d'une vie libre et charitable, il promet

1. Hébraïsme, qui indique le moment de la mort. *Être réuni à son peuple* signifie en hébreu *mourir*. Voyez *Genèse*, chap. XLIX, vers. 29, 33. (*Note de Spinoza.*)

2. Cela veut dire : *Vous vous réjouirez honnêtement*. De même, en hollandais : *Met Godt, en met eere*. (*Note de Spinoza.*)

3. Expression hébraïque, qui signifie : *être le maître de l'empire, diriger l'empire, comme on fait un cheval, à l'aide du frein*. (*Note de Spinoza.*)

dans ce monde la santé de l'âme et du corps, et dans l'autre la gloire de Dieu ; tandis qu'il ne propose d'autre récompense, pour l'exactitude aux cérémonies, que la sécurité et la prospérité de l'État et la félicité corporelle. Dans les psaumes XV et XXIV, pourquoi n'est-il fait aucune mention des cérémonies, pourquoi n'y trouve-t-on que des prescriptions morales? C'est qu'il ne s'agit là que de la béatitude, bien qu'elle soit annoncée sous la forme de parabole. La montagne de Dieu en effet, les tentes qui y sont dressées et le séjour qu'on y promet, tout cela, il ne faut pas en douter, figure la béatitude et la tranquillité de l'âme, et ne peut indiquer en aucune façon ni la montagne de Jérusalem ni le tabernacle de Moïse, ces deux lieux n'étant habités par personne, et les lévites seuls ayant le privilége de les administrer. Il faut entendre dans le même sens toutes ces sentences de Salomon que j'ai citées dans le chapitre qui précède, et qui ne promettent la vraie béatitude qu'à ceux qui cultivent la sagesse. *Comprendre*, en effet, *la crainte de Dieu*, et *trouver la science de Dieu*, qu'est-ce autre chose que la béatitude?

Pour prouver maintenant que les Hébreux ne sont plus tenus, après la destruction de leur empire, à pratiquer les cérémonies, il me suffira de citer ce passage de Jérémie où, prédisant la prochaine destruction de Jérusalem, il s'exprime en ces termes : « *Dieu n'accorde son amour qu'à ceux qui savent et qui comprennent que c'est lui qui exerce dans ce monde la miséricorde et la justice: et nul ne sera digne de louange à l'avenir s'il ignore ces choses* » (voyez chap. IX, vers. 23). Ce qui revient à dire qu'après la destruction de Jérusalem, Dieu n'exige plus des Juifs aucun culte particulier, et ne leur demande que de pratiquer la loi naturelle imposée à tous les humains. Le nouveau Testament confirme pleinement cette interprétation, et il ne contient que des préceptes de morale et la promesse du royaume céleste pour quiconque s'y conformera. Quant aux cérémonies, aussitôt que l'Évangile commença à être prêché parmi les nations dont l'état politique n'était pas celui des Juifs, les apôtres y renoncèrent; et si les pharisiens, après la chute de l'empire, continuèrent à les célébrer, au moins en partie, ce fût moins pour plaire à Dieu que pour faire acte d'opposition contre les chrétiens. Voyez en effet ce qui arriva après la

première destruction de Jérusalem, lors de la captivité de Babylone : les Juifs n'étant pas alors, que je sache, divisés en plusieurs sectes, négligèrent incontinent les cérémonies. Bien plus, ils dirent adieu à toute la loi de Moïse, et, laissant tomber dans l'oubli la législation de leur patrie comme entièrement superflue, ils commencèrent à se mêler avec le reste des nations. Tout cela résulte clairement des livres d'Hesdras et de Néhémias : il faut donc conclure que les Juifs ne sont pas plus tenus d'obéir à la loi de Moïse après la dissolution de leur empire, qu'ils ne l'étaient avant son établissement. Nous voyons en effet qu'avant la sortie d'Égypte, tandis qu'ils vivaient au sein des nations étrangères, ils n'avaient aucune législation qui leur fût propre, et ne se soumettaient à aucun autre droit qu'au droit naturel, et aussi sans doute au droit de l'empire où ils vivaient, en tant qu'il n'était pas contraire au droit naturel. Les patriarches, il est vrai, ont offert à Dieu des sacrifices ; mais ç'a été uniquement pour s'exciter davantage à la dévotion, accoutumés qu'ils étaient aux sacrifices depuis leur enfance : on sait en effet qu'à partir du temps d'Énos les hommes avaient pris l'habitude d'offrir des sacrifices, comme un moyen d'entretenir dans leur âme des sentiments de piété. Si donc les patriarches ont fait comme tout le monde, ce n'est point en vertu d'un ordre particulier de Dieu, mais par l'inspiration de cette loi divine qui est commune à tous les hommes, et pour se conformer aux habitudes religieuses du temps ; et s'ils ont obéi, en agissant de la sorte, à quelque pouvoir, ce ne peut être qu'au pouvoir de l'État où ils vivaient et dont ils subissaient les lois (comme nous l'avons déjà remarqué au chapitre III, à propos de Maltkisedek).

Je crois que les réflexions et les citations qui précèdent confirment suffisamment ma doctrine par l'autorité de l'Écriture. Il me reste à expliquer comment et sous quel rapport les cérémonies religieuses ont servi à l'établissement et à la conservation de l'empire hébreu ; c'est ce que je vais faire le plus brièvement possible et en m'appuyant sur les principes les plus généraux.

La société n'est pas seulement utile aux hommes pour la sécurité de la vie ; elle a pour eux beaucoup d'autres avantages, elle leur est nécessaire à beaucoup d'autres titres. Car si les hommes ne se prêtaient mutuellement secours, l'art et le temps leur man-

queraient à la fois pour sustenter et conserver leur existence. Tous, en effet, ne sont pas également propres à toutes choses; et aucun homme n'est capable de suffire à tous les besoins auxquels un seul homme est asservi. La force et le temps manqueraient donc, je le répète, à chaque individu, s'il était seul pour labourer la terre, pour semer le blé, le moissonner, le moudre, le cuire; pour tisser son vêtement, fabriquer sa chaussure, sans parler d'une foule d'arts et de sciences essentiellement nécessaires à la perfection et au bonheur de la nature humaine. Aussi voyons-nous les hommes qui vivent dans la barbarie traîner une existence misérable et presque brutale; et encore, le peu de ressources dont ils disposent, si grossières qu'elles soient, ils ne les auraient pas s'ils ne se prêtaient pas mutuellement le secours de leur industrie. Maintenant il est clair que si les hommes avaient été ainsi organisés par la nature que leurs désirs fussent toujours réglés par la raison, la société n'aurait pas besoin de lois; il suffirait d'enseigner aux hommes les vrais préceptes de la morale pour qu'ils fissent spontanément, sans contrainte et sans effort, tout ce qu'il serait véritablement utile de faire. Mais la nature humaine n'est pas ainsi constituée. Chacun sans doute cherche son intérêt, mais ce n'est point la raison qui règle nos désirs; ce n'est point elle qui prononce sur l'utilité des choses, c'est le plus souvent la passion et les affections aveugles de l'âme, lesquelles nous attachent au présent et à leur objet propre, sans souci des autres objets et de l'avenir. Que résulte-t-il de là? Qu'aucune société ne peut subsister sans une autorité, sans une force, et par conséquent sans des lois qui gouvernent et contiennent l'emportement effréné des passions humaines. Toutefois, la nature humaine ne se laisse pas entièrement contraindre, comme dit Sénèque le tragique; il n'est donné à personne de faire durer un gouvernement violent, et la modération seule donne la stabilité. En effet, qui n'agit que par crainte, ne fait rien que contre son gré, et, sans plus songer si ce qu'on lui commande est utile ou nécessaire, il ne cherche qu'à sauver sa tête et à échapper au supplice dont il est menacé. J'ajoute qu'il est impossible aux sujets en pareil cas de ne pas se réjouir du mal qui arrive au maître, bien que ce mal rejaillisse sur eux-mêmes; de ne pas lui souhaiter toutes sortes d'infortunes, de ne pas lui en

causer dès qu'ils le peuvent. On sait aussi que rien ne nous est plus insupportable que d'être asservis à nos semblables et de vivre sous leur loi. Je remarque enfin que, la liberté une fois donnée aux hommes, il est extrêmement difficile de la leur reprendre. Voici maintenant la conclusion où j'en veux venir. Premièrement, le pouvoir doit être, autant que possible, entre les mains de la société tout entière, pour que chacun n'obéisse qu'à soi-même et non à son égal ; ou si l'on donne le pouvoir à un petit nombre, ou même à un seul, ce dépositaire unique de l'autorité doit avoir en lui quelque chose qui l'élève au-dessus de la nature humaine, ou du moins il doit s'efforcer de le faire croire au vulgaire. En second lieu, les lois doivent être, dans un État quelconque, instituées de telle sorte que les hommes y soient contenus moins par la crainte du châtiment que par l'espérance des biens qu'ils désirent avec le plus d'ardeur ; car, de cette façon, le devoir est pour chacun d'accord avec ses désirs. Enfin, puisque l'obéissance consiste à se conformer à un certain ordre en vertu du seul pouvoir de celui qui le donne, il s'ensuit que dans une société où le pouvoir est entre les mains de tous et où les lois se font du consentement de tout le monde, personne n'est sujet à l'obéissance ; et, soit que la rigueur des lois augmente ou diminue, le peuple est toujours également libre, puisqu'il agit de son propre gré, et non par la contrainte d'une autorité étrangère. C'est justement le contraire qui arrive dans un gouvernement absolu : tous les citoyens y agissent en effet par l'autorité d'un seul ; et s'ils n'ont pas pris dès l'enfance l'habitude de cette dépendance, il sera difficile au souverain d'introduire de nouvelles lois et de reprendre au peuple la part de liberté qu'il lui aura une fois accordée.

Ces principes posés d'une manière générale, je viens à la république des Hébreux. A la sortie d'Égypte, les Hébreux, ne subissant plus la loi d'une nation étrangère, pouvaient à leur gré se donner des institutions, établir tel ou tel gouvernement, occuper enfin le pays qui leur convenait le mieux. Mais il se rencontrait que la chose dont ils étaient le plus incapables, c'était justement d'établir une sage législation et de se gouverner par eux-mêmes ; le génie de cette nation était grossier, et les misères de l'esclavage avaient énervé presque toutes les âmes. Il fallut donc que le pouvoir se

[illegible] comme que ce homme eût auto-[illegible] par la force et en un mot, qu'il [illegible] pour l'avenir. [illegible] pouvoir. C'était [illegible] tous ses [illegible], et qui [illegible] par le peuple et en donner [illegible] Louis XIV, dernier [illegible] il in-[illegible] mais il mit tous [illegible] sur [illegible] principales [illegible] conseillaient [illegible] que la force toute seule [illegible] pour [illegible] les soldats [illegible] par alors chacun [illegible] son courage et sa grandeur d'âme [illegible] manière. C'est pour cela que [illegible] par [illegible] la religion [illegible] peuple faisait son devoir [illegible] Moïse s'adressa aussi à [illegible] de Dieu pour [illegible] Ses lois furent, à mon avis, [illegible] pour que chacun m'accor-[illegible] sufisamment ces lois et tenir compte de toutes les conditions qui étaient requises pour condamner un coupable. Enfin pour que le peuple, qui était incapable de se gouverner par lui-même, fût dans une dépendance étroite de son chef, il ne laissa aucune des actions de la vie à la discrétion de ces hommes qu'un long esclavage avait accoutumés à l'obéissance ; si bien qu'il leur était impossible d'agir un seul instant sans être obligés de se souvenir de la loi et d'obéir à ses prescriptions, c'est-à-dire à la volonté du souverain. Pour labourer, pour [illegible] faire la moisson, ils n'avaient pas à suivre leur [illegible] un règlement précis et déterminé. De [illegible] vaient pas manger, se vêtir, [illegible] un instant, rien faire, [illegible] aux préceptes de la [illegible]

réglées d'avance, mais ils étaient obligés d'avoir au seuil de leur maison, sur leurs mains, sur leur front, des signes qui sans cesse les rappelassent à l'obéissance.

On doit parfaitement comprendre maintenant quel était l'objet des cérémonies : c'est que les hommes suivissent la volonté d'autrui au lieu de la leur ; c'est que chacune de leurs pensées et de leurs actions fût un témoignage qu'ils ne dépendaient pas d'eux-mêmes, mais d'une autre puissance. Or, il résulte de là que les cérémonies n'ont aucun rapport à la béatitude, et que toutes celles de l'ancien Testament, en un mot, toute la loi de Moïse ne regarde que l'empire des Hébreux, et conséquemment leurs seuls intérêts matériels.

Pour ce qui est des cérémonies du christianisme, comme le baptême, la cène, les fêtes, les prières publiques, et toutes les autres cérémonies communes de tout temps à tous les chrétiens, en supposant qu'elles aient été instituées par Jésus-Christ ou par les apôtres (ce qui ne m'est pas suffisamment démontré), elles ne sont autre chose que des signes extérieurs de l'Église universelle; elles n'ont rien, dans l'objet de leur institution, qui intéresse la béatitude, et il ne faut point leur attribuer aucune vertu sanctifiante. En effet, bien qu'elles n'aient pas été établies par raison politique, elles n'ont pourtant pas d'autre but que de maintenir l'intégrité de la société chrétienne. Aussi l'homme qui vit dans la solitude n'est nullement obligé de les mettre en pratique, et ceux qui vivent dans un État où la religion chrétienne est interdite sont bien obligés de s'abstenir de toutes cérémonies, ce qui ne les empêche pas de pouvoir jouir de la béatitude. Je citerai l'exemple du Japon, où l'on sait qu'il est défen[illegible] christianisme; et la compagnie des Indes-Ori[illegible] landais qui séjournent dans ce pays de [illegible] xtérieure de leur religion. Il est inutile [illegible] ples; et bien qu'il me fût aisé de [illegible] l'autorité du nouveau Testament [illegible] e clarté parfaite, je préfère passer [illegible] e tarde d'aborder. Je vais donc, [illegible] le second point de ce chapitre, [illegible] nécessaire de croire aux récits [illegible]. Or, pour éclaircir cette ma-

tière par la lumière naturelle, je crois qu'il faut procéder comme il suit.

Quiconque aspire à persuader les hommes et prétend leur faire embrasser une doctrine qui n'est pas évidente d'elle-même, est tenu de s'appuyer sur une autorité incontestée, comme l'expérience ou la raison; il doit invoquer le témoignage des faits que les hommes ont constatés par les sens, ou bien partir de principes intellectuels, d'axiomes immédiatement évidents. Mais il faut observer, quand on se sert de preuves fondées sur l'expérience, que si elles ne sont point accompagnées d'une intelligence claire et distincte des faits, on pourra bien alors convaincre les esprits; mais il sera impossible, surtout en matière de choses spirituelles et qui ne tombent pas sous les sens, de porter dans l'entendement cette lumière parfaite qui entoure les axiomes; lumière qui dissipe tous les nuages, parce qu'elle a sa source dans la force même de l'entendement et dans l'ordre de ses perceptions. D'un autre côté, comme il faut le plus souvent pour déduire les choses des seules notions intellectuelles, un long enchaînement de perceptions, et en outre une prudence, une pénétration d'esprit et une sagesse fort rares; les hommes aiment mieux s'instruire par l'expérience que de déduire toutes leurs perceptions, en les enchaînant l'une à l'autre, d'un petit nombre de principes. Que résulte-t-il de là? C'est que quiconque veut persuader une doctrine aux hommes et la faire comprendre, je ne dis pas du genre humain, mais d'une nation entière, doit l'établir par la seule expérience, et mettre ses raisons et ses définitions à la portée du peuple, qui fait la plus grande partie de l'espèce humaine; autrement, s'il s'attache à enchaîner ses raisonnements et à disposer ses définitions dans l'ordre le plus convenable à la liaison rigoureuse des idées, il n'écrit plus que pour les doctes, et ne peut plus être compris que d'un nombre d'individus très-petit par rapport à la masse ignorante de l'humanité.

On conçoit maintenant que l'Écriture sainte ayant été révélée pour toute la nation juive et même pour tout le genre humain, les vérités qu'elle contient aient dû être mises à la portée du vulgaire et fondées sur la seule expérience. Je m'explique. En fait de vérités spéculatives, l'enseignement de l'Écriture se réduit à celles-ci : qu'il existe un Dieu, c'est-à-dire un Être qui a fait toutes choses et qui

les dirige et les maintient avec une extrême sagesse; que ce Dieu prend grand soin des hommes, je veux dire de ceux qui vivent dans la piété et l'honnêteté, et qu'il accable les autres de supplices et les sépare d'avec les bons. Toutes ces vérités, l'Écriture les prouve par l'expérience, c'est-à-dire par une suite de récits; elle ne fait pas de définitions; elle proportionne ses paroles et ses preuves à l'intelligence du peuple; et bien que l'expérience soit incapable de nous donner aucune connaissance claire des vérités qu'enseignent les saintes Écritures et de nous faire comprendre ce que c'est que Dieu, pourquoi il maintient et dirige toutes choses, pourquoi enfin il prend soin de l'humanité, elle a pourtant la force d'instruire et d'éclairer les hommes autant qu'il est nécessaire pour plier les âmes à l'obéissance et à la dévotion.

Les principes que je viens de poser expliquent assez, ce me semble, sous quel rapport et à quelle sorte de personnes la croyance aux récits historiques de l'Écriture est nécessaire. On voit en effet que le peuple, dont le génie grossier est incapable de percevoir les choses d'une façon claire et distincte, ne peut absolument se passer de ces récits. Une autre conséquence à laquelle nous sommes conduits, c'est que celui qui nie les récits de l'Écriture parce qu'il ne croit pas en Dieu ni à sa providence, est un impie; mais pour celui qui sans connaître ces récits ne laisse pas de savoir par la lumière naturelle, qu'il existe un Dieu, et d'être éclairé sur les autres vérités que nous rappelions tout à l'heure, s'il mène d'ailleurs une vie réglée par la raison, je dis qu'il est parfaitement heureux; et j'ajoute même qu'il est plus heureux que le vulgaire, puisqu'il possède non-seulement une croyance vraie, mais une conception claire et distincte de cette croyance. Il résulte enfin de nos principes qu'un homme qui ne connaît pas l'Écriture et n'est pas non plus éclairé sur les grands objets de la foi par la lumière naturelle, un tel homme est, je ne dis pas un impie, un esprit rebelle, mais quelque chose qui n'a rien d'humain, presqu'une brute, un être abandonné de Dieu.

Au surplus, qu'on le remarque bien, en disant que la connaissance des récits de l'Écriture est nécessaire au peuple, nous n'entendons pas parler de toutes les histoires qui sont contenues dans les livres saints, mais seulement des principales; je veux dire de

celles qui peuvent, sans le secours des autres, mettre en pleine lumière les vérités de la foi et ébranler fortement l'âme des hommes. Car si tous les récits de l'Écriture étaient nécessaires pour établir la doctrine qu'elle enseigne, et s'il fallait les embrasser tous à la fois pour en déduire une conclusion pratique, la connaissance de la religion surpasserait alors, je ne dis pas l'esprit du peuple, mais l'esprit humain; puisqu'il serait visiblement impossible de se rendre attentif à un si grand nombre de récits historiques, avec le cortége de leurs circonstances et des conséquences doctrinales qu'il faudrait en déduire. Pour moi, j'ai peine à croire que ceux mêmes qui nous ont transmis l'Écriture telle que nous l'avons, aient eu un génie assez puissant pour embrasser un si grand objet; et je me persuade plus difficilement encore qu'on ne puisse entendre la doctrine de l'Écriture sans connaître les troubles domestiques de la famille d'Isaac, les conseils d'Achitophel à Absalon, la guerre civile des enfants de Juda et de ceux d'Israël, et autres récits de ce genre, car il faudrait croire alors que les premiers Juifs du temps de Moïse n'ont pu connaître la vérité sur Dieu avec autant de facilité que les contemporains d'Hesdras. Mais tout ceci sera expliqué plus longuement dans la suite de cet ouvrage.

Le peuple n'est donc obligé de connaître que ceux d'entre les récits historiques de l'Écriture qui portent les âmes avec plus de force à l'obéissance et à la dévotion. Or, il n'est pas capable de faire lui-même ce discernement, puisque ce qui le charme par-dessus tout, ce n'est pas la doctrine morale contenue dans les récits; c'est bien plutôt le récit lui-même, avec les circonstances singulières et imprévues qui s'y rencontrent. Voilà pourquoi le peuple a besoin non-seulement de la connaissance de l'Écriture, mais de pasteurs, de ministres de l'Église, qui lui donnent un enseignement proportionné à la faiblesse de son intelligence. Mais, pour ne point nous écarter de notre sujet, revenons à la conclusion que nous voulons établir, savoir : que la croyance aux récits historiques, quels que soient ces récits, n'a rien à voir avec la loi divine, et ne peut par elle-même conduire les hommes à la béatitude; enfin, que cette croyance n'a d'autre utilité que celle de la doctrine qui y est contenue, laquelle peut seule rendre certains récits historiques

préférables à d'autres récits. C'est sous ce point de vue que les récits de l'ancien et du nouveau Testament sont supérieurs à ceux de l'histoire profane, et se distinguent entre eux par des degrés divers d'excellence, suivant qu'on en peut tirer des croyances plus ou moins salutaires. Si donc quelqu'un se met à lire l'Écriture, et ajoute foi à tous ses récits sans faire attention à la doctrine qui en découle et sans s'appliquer à devenir meilleur, c'est exactement comme s'il lisait l'Alcoran, ou des poèmes dramatiques, ou du moins ces histoires ordinaires que tout le monde lit avec distraction ; tandis qu'au contraire celui qui ne connaît l'Écriture en aucune façon, mais dont l'âme est pleine de croyances salutaires et la conduite réglée par la raison; celui-là, dis-je, est véritablement heureux, et l'esprit du Christ est en lui. C'est là justement le contraire du sentiment des Juifs : ils prétendent que les croyances vraies et la vraie règle de conduite ne servent de rien à la béatitude, tant que les hommes ne sont éclairés que de la lumière naturelle et ne connaissent pas la loi révélée à Moïse. Voici les propres paroles de Maimonides, qui ose professer ouvertement cette doctrine (*Rois*, chap. VIII, loi XI) : « *Quiconque reçoit les sept commandements*[1] *et les exécute avec zèle, doit être compté parmi les pieux des nations et les héritiers du monde à venir ; à condition toutefois qu'il reçoive et pratique ces commandements, parce que Dieu les a donnés dans sa loi et nous les a révélés par l'organe de Moïse, après les avoir déjà prescrits aux fils de Noé; mais s'il ne pratique les commandements de Dieu que par l'inspiration de la raison, ce n'est plus un habitant du céleste royaume, ce n'est plus un des pieux ni un des savants des nations.* » A ces paroles de Maimonides, R. Joseph, fils de Shem Tob, dans son livre intitulé *Kelod Elohim,* c'est-à-dire *Gloire de Dieu,* ajoute qu'Aristote (le premier des auteurs à ses yeux, et qui dans sa morale est arrivé à la perfection), Aristote lui-même, bien qu'il ait embrassé tout ce qui se rapporte à la morale véritable et n'ait rien oublié d'essentiel, n'a pourtant pas pu faire son salut, parce qu'il n'a pas connu les principes qu'il enseigne comme des ensei-

1. On remarquera que les Juifs croient que Dieu n'a donné à Noé que sept commandements, qui seuls sont obligatoires pour toutes les nations ; tandis qu'il en a donné un plus grand nombre à la nation hébraïque, par un privilége unique, et pour la rendre plus heureuse que toutes les autres. (*Note de Spinoza.*)

nature résultent de l'essence de Dieu, et que les lois de l'univers sont ses décrets et ses volontés éternelles, nous connaissons alors d'autant mieux Dieu et sa volonté que nous pénétrons plus avant dans la connaissance des choses naturelles, que nous les voyons dépendre plus étroitement de leur première cause, et se développer suivant les éternelles lois qu'elle a données à la nature. Il suit de là qu'au regard de notre intelligence, les phénomènes que nous comprenons clairement et distinctement méritent bien plutôt qu'on les appelle ouvrages de Dieu et qu'on les rapporte à la volonté divine que ces miracles qui nous laissent dans une ignorance absolue, bien qu'ils occupent fortement l'imagination des hommes et les frappent d'étonnement et d'admiration; car enfin, il n'y a dans la nature que les choses dont nous avons une connaissance claire et distincte qui nous élèvent à une connaissance plus sublime de Dieu, et nous manifestent en traits éclatants sa volonté et ses décrets. C'est donc véritablement se jouer, quand on ignore une chose, que de recourir à la volonté de Dieu; on ne fait par là que confesser très-ridiculement son ignorance. Un miracle, en effet, n'étant jamais qu'une chose limitée, et n'exprimant par conséquent qu'une puissance également limitée, il est certainement impossible de remonter d'un effet de cette nature à l'existence d'une cause infiniment puissante; tout au plus a-t-on le droit de conclure qu'il existe une cause plus grande que l'effet produit. Je dis tout au plus, car il peut arriver que, par le concours de plusieurs causes, un effet se produise, dont la puissance, tout en restant inférieure à celle de toutes ces causes réunies, soit très-supérieure à la force de chacune d'elles. Au contraire, les lois de l'univers, ainsi que nous l'avons déjà montré, s'étendant à une infinité d'objets et se faisant concevoir sous un certain caractère d'éternité, la nature qui se développe, en suivant ces lois, dans un ordre immuable, est pour nous comme une manifestation visible de l'infinité, de l'éternité et de l'immutabilité de Dieu. Concluons donc que les miracles ne nous font nullement connaître Dieu, ni son existence, ni sa providence, mais que toutes ces vérités se déduisent infiniment mieux de l'ordre fixe et immuable de la nature.

En concluant de la sorte, j'entends par miracle ce qui surpasse ou ce qu'on croit qui surpasse la portée de l'intelligence humaine.

les miracles, par des causes naturelles, et s'efforcent de les comprendre, sont accusés de nier Dieu, ou du moins la providence de Dieu. Tant que la nature suit son cours ordinaire, on s'imagine que Dieu ne fait rien; et, réciproquement, pendant que Dieu agit, la puissance de la nature semble suspendue et ses forces oisives. de façon qu'on établit ainsi deux puissances distinctes l'une de l'autre, celle de Dieu et celle de la nature, laquelle toutefois est déterminée par Dieu d'une certaine façon, ou, comme la plupart le croient maintenant, créée par lui. Mais qu'entend-t-on par chacune de ces puissances, Dieu et la nature? Voilà ce que le vulgaire ne sait pas; la puissance de Dieu, c'est pour lui quelque chose comme l'autorité royale; la nature, c'est une force impétueuse et aveugle. Le vulgaire donne donc aux phénomènes extraordinaires de la nature le nom de miracles, c'est-à-dire d'ouvrages de Dieu, et soit par dévotion, soit en haine de ceux qui cultivent les sciences naturelles il se complaît dans l'ignorance des causes, et ne veut entendre parler que de ce qu'il admire, c'est-à-dire de ce qu'il ignore. Le seul moyen pour lui d'adorer Dieu et de rapporter toutes choses à son empire et à sa volonté, c'est de supprimer les causes naturelles, de bouleverser l'ordre des choses, et de se représenter la puissance de la nature enchaînée par celle de Dieu.

Si l'on cherche l'origine de ces préjugés, il faut, à ce qu'il me semble, remonter jusqu'aux premiers Hébreux. On sait que les nations païennes de cette époque adoraient des dieux visibles, comme le Soleil, la Lune, la Terre, l'Eau, l'Air, etc. Pour les convaincre d'erreur, pour leur montrer que ces divinités faibles et changeantes étaient sous l'empire d'un Dieu invisible, les Hébreux racontaient les miracles dont ils avaient été témoins, s'efforçant de prouver en outre par ces récits que le Dieu qu'ils adoraient gouvernait la nature entière pour leur seul avantage. Cet exemple a séduit si fortement les hommes, qu'ils n'ont pas cessé depuis lors d'imaginer des miracles; chaque nation a voulu faire croire qu'elle est plus chère à Dieu que toutes les autres, que Dieu a tout créé pour elle, et qu'il dirige tout vers cet unique dessein. Voilà l'excès d'arrogance où la stupidité du vulgaire s'est portée. Dans la grossièreté de ses idées touchant Dieu et la nature, il confond les volontés de Dieu avec les désirs des hommes, et se représente la nature si

bornée que l'homme en est la partie principale. Mais c'est assez parler des opinions et des préjugés du vulgaire sur la nature et les miracles ; j'arrive aux quatre principes que je me propose de démontrer ici dans l'ordre suivant : 1° J'établirai d'abord que rien n'arrive contre l'ordre de la nature, et qu'elle suit sans interruption un cours éternel et immuable ; j'expliquerai en même temps ce qu'il faut entendre par miracle. 2° Je prouverai que ce ne sont point les miracles qui peuvent nous faire connaître l'essence et l'existence de Dieu, ni par conséquent sa providence, toutes ces vérités se comprenant beaucoup mieux par l'ordre constant et immuable de la nature. 3° Je prouverai par plusieurs exemples tirés de l'Écriture que l'Écriture elle-même n'entend rien autre chose par les décrets, les volontés de Dieu, et conséquemment par sa providence, que l'ordre même de la nature qui résulte nécessairement de ses éternelles lois. 4° Je traiterai en dernier lieu de la manière d'interpréter les miracles de l'Écriture, et marquerai les points principaux qu'il convient de considérer dans le récit de ces miracles. Tels sont les divers objets qui feront la matière du présent chapitre, et, si je ne me trompe, il n'en est pas un qui ne doive beaucoup servir au dessein que je me propose dans tout cet ouvrage.

Pour établir mon premier principe, il me suffit de rappeler ce que j'ai démontré au chapitre IV, sur la loi divine, savoir : que tout ce que Dieu veut ou détermine enveloppe une nécessité et une vérité éternelles. L'entendement de Dieu ne se distinguant pas, nous l'avons prouvé, de sa volonté, dire que Dieu veut une chose ou dire qu'il la pense, c'est affirmer exactement la même chose. En conséquence, la même nécessité en vertu de laquelle il suit de la nature et de la perfection de Dieu qu'il pense une certaine chose telle qu'elle est ; cette même nécessité, dis-je, fait que Dieu veut cette chose telle qu'elle est. Or, comme rien n'est nécessairement vrai que par le seul décret divin, il est évident que les lois universelles de la nature sont les décrets mêmes de Dieu, lesquels résultent nécessairement de la perfection de la nature divine. Si donc un phénomène se produisait dans l'univers qui fût contraire aux lois générales de la nature, il serait également contraire au décret divin, à l'intelligence et à la nature divines ; et de même si Dieu agissait contre les lois de la nature, il agirait contre sa propre es-

sence, ce qui est le comble de l'absurdité. Je pourrais appuyer encore ma démonstration sur ce principe, que la puissance de la nature n'est, en réalité, que la puissance même et la vertu de Dieu, laquelle est le propre fond de l'essence divine; mais ce surcroît de preuves est présentement superflu. Je conclus donc qu'il n'arrive rien dans la nature [1] qui soit contraire à ses lois universelles; rien, dis-je, qui ne soit d'accord avec ces lois et qui n'en résulte. Tout ce qui arrive se fait par la volonté de Dieu, et son éternel décret : en d'autres termes, tout ce qui arrive se fait suivant des lois et des règles qui enveloppent une nécessité et une vérité éternelles. Ces lois et ces règles, bien que toujours nous ne les connaissions pas, la nature les suit toujours, et, par conséquent, elle ne s'écarte jamais de son cours immuable. Or il n'y a point de bonne raison d'imposer une limite à la puissance et à la vertu de la nature, et de considérer ses lois comme appropriées à telle fin déterminée et non à toutes les fins possibles; car la puissance et la vertu de la nature sont la puissance même et la vertu de Dieu, les lois et les règles de la nature sont les propres décrets de Dieu; il faut donc croire de toute nécessité que la puissance de la nature est infinie, et que ses lois sont ainsi faites, qu'elles s'étendent à tout ce que l'entendement divin est capable d'embrasser. Nier cela, c'est soutenir que Dieu a créé la nature si impuissante et lui a donné des lois si stériles, qu'il est obligé de venir à son secours, s'il veut qu'elle se conserve et que tout s'y passe au gré de ses vœux; doctrine aussi déraisonnable qu'il s'en puisse imaginer.

Maintenant qu'il est bien établi que rien n'arrive dans la nature qui ne résulte de ses lois, que ces lois embrassent tout ce que l'entendement divin lui-même est capable de concevoir, enfin que la nature garde éternellement un ordre fixe et immuable [2], il s'ensuit très-clairement qu'un miracle ne peut s'entendre qu'au regard des opinions des hommes, et ne signifie rien autre chose qu'un événement dont les hommes (ou du moins celui qui raconte le miracle) ne peuvent expliquer la cause naturelle par analogie avec d'autres événements semblables qu'ils sont habitués à observer. Je pourrais

1. Par nature, j'entends ici, non-seulement la matière avec ses affections, mais une infinité d'autres êtres. (*Note de Spinoza.*)

2. Voyez l'*Ethique*, part. 1, particulièrement les Propos. XVI, XXI, XXII, XXIII, XXIX.

définir aussi le miracle : ce qui ne peut être expliqué par les principes des choses naturelles, tels que la raison nous les fait connaître; mais comme les miracles ont été faits pour le vulgaire, lequel était dans une ignorance absolue des principes des choses naturelles, il est certain que les anciens considéraient comme miraculeux tout ce qu'ils ne pouvaient expliquer de la façon dont le vulgaire explique les choses, c'est-à-dire en demandant à la mémoire le souvenir de quelque événement semblable qu'on ait l'habitude de se représenter sans étonnement; car le vulgaire croit comprendre suffisamment une chose quand elle a cessé de l'étonner. Les anciens donc, et tous les hommes en général jusqu'à notre temps, ou peu s'en faut, n'ont point eu d'autre criterium des événements miraculeux que celui que je viens de dire; il ne faut par conséquent pas douter que dans les saintes Écritures il n'y ait une foule de choses miraculeuses qui s'expliquent très-simplement par les principes aujourd'hui connus des choses naturelles. C'est ce que nous avons déjà fait pressentir plus haut à propos du miracle de Josué arrêtant le soleil, et de la rétrogradation de ce même astre au temps d'Achaz; mais nous traiterons bientôt plus au long cette matière de l'interprétation des miracles, qui fait en partie l'objet de ce chapitre.

Je veux établir maintenant mon second principe, qui est que les miracles ne nous font nullement comprendre ni l'essence, ni l'existence, ni la providence de Dieu; mais au contraire que toutes ces vérités nous sont manifestées d'une façon beaucoup plus claire par l'ordre fixe et immuable de la nature. Voici ma démonstration : L'existence de Dieu n'étant pas évidente d'elle-même [1], il faut nécessairement qu'on la déduise de certaines notions dont la vérité soit si ferme et si inébranlable qu'il n'y ait aucune puissance capable de les changer. Tout au moins faut-il que ces notions nous apparaissent avec ce caractère de certitude absolue, au moment où nous en inférons l'existence de Dieu; sans quoi nous ne pourrions aboutir à une conclusion parfaitement assurée. Il est clair, en effet, que si nous venions à supposer que ces notions peuvent être changées par une puissance quelconque, nous douterions à l'instant

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 7.

même de leur vérité, nous douterions de l'existence de Dieu, qui se fonde sur elles; en un mot, il n'est rien au monde dont nous pussions être certains. Maintenant, à quelles conditions disons-nous qu'une chose est conforme à la nature, ou qu'elle y est contraire? à condition qu'elle soit conforme ou contraire à ces notions premières. Si donc nous venions à supposer que, par la vertu d'une certaine puissance, quelle qu'elle soit, il se produit dans la nature une chose contraire à la nature, il faudrait concevoir cette chose comme contraire aux notions premières, ce qui est absurde; à moins qu'on ne veuille douter des notions premières, et par conséquent de l'existence de Dieu et de toutes choses, de quelque façon que nous les percevions. Il s'en faut donc infiniment que les miracles, si l'on entend par ce mot un événement contraire à l'ordre de la nature, nous découvrent l'existence de Dieu; loin de là, ils nous en feraient douter, puisque nous pouvons être absolument certains qu'il existe un Dieu en supprimant tous les miracles, je veux dire en étant convaincus que toutes choses suivent l'ordre déterminé et immuable de la nature.

Supposons maintenant qu'on définisse le miracle : ce qui est inexplicable par les causes naturelles; ou bien on entend que le miracle a au fond des causes naturelles, mais telles que l'intelligence humaine ne les peut découvrir; ou bien que le miracle n'a d'autre cause que Dieu ou la volonté de Dieu. Or, comme tout ce qui se fait par des causes naturelles se fait aussi par la seule puissance et la seule volonté de Dieu, il faut nécessairement en venir à dire que le miracle, soit qu'il ait des causes naturelles, soit qu'il n'en ait pas, est une chose qui ne peut s'expliquer par une cause, c'est-à-dire une chose qui surpasse l'intelligence humaine. Or, une chose qui surpasse l'intelligence humaine ne peut rien nous faire comprendre, car tout ce que nous comprenons clairement et distinctement, ou bien nous le concevons par soi-même, ou bien par quelque autre chose qui de soi se comprend d'une façon claire et distincte. Par conséquent un miracle, c'est-à-dire une chose qui surpasse l'intelligence humaine, ne peut nous faire comprendre l'essence et l'existence de Dieu, ni rien nous apprendre absolument de Dieu et de la nature; au contraire, quand nous savons que toutes choses sont déterminées et réglées par la main divine, que les opérations de la

nature résultent de l'essence de Dieu, et que les lois de l'univers sont ses décrets et ses volontés éternelles, nous connaissons alors d'autant mieux Dieu et sa volonté que nous pénétrons plus avant dans la connaissance des choses naturelles, que nous les voyons dépendre plus étroitement de leur première cause, et se développer suivant les éternelles lois qu'elle a données à la nature. Il suit de là qu'au regard de notre intelligence, les phénomènes que nous comprenons clairement et distinctement méritent bien plutôt qu'on les appelle ouvrages de Dieu et qu'on les rapporte à la volonté divine que ces miracles qui nous laissent dans une ignorance absolue, bien qu'ils occupent fortement l'imagination des hommes et les frappent d'étonnement et d'admiration; car enfin, il n'y a dans la nature que les choses dont nous avons une connaissance claire et distincte qui nous élèvent à une connaissance plus sublime de Dieu, et nous manifestent en traits éclatants sa volonté et ses décrets. C'est donc véritablement se jouer, quand on ignore une chose, que de recourir à la volonté de Dieu; on ne fait par là que confesser très-ridiculement son ignorance. Un miracle, en effet, n'étant jamais qu'une chose limitée, et n'exprimant par conséquent qu'une puissance également limitée, il est certainement impossible de remonter d'un effet de cette nature à l'existence d'une cause infiniment puissante; tout au plus a-t-on le droit de conclure qu'il existe une cause plus grande que l'effet produit. Je dis tout au plus, car il peut arriver que, par le concours de plusieurs causes, un effet se produise, dont la puissance, tout en restant inférieure à celle de toutes ces causes réunies, soit très-supérieure à la force de chacune d'elles. Au contraire, les lois de l'univers, ainsi que nous l'avons déjà montré, s'étendant à une infinité d'objets et se faisant concevoir sous un certain caractère d'éternité, la nature qui se développe, en suivant ces lois, dans un ordre immuable, est pour nous comme une manifestation visible de l'infinité, de l'éternité et de l'immutabilité de Dieu. Concluons donc que les miracles ne nous font nullement connaître Dieu, ni son existence, ni sa providence, mais que toutes ces vérités se déduisent infiniment mieux de l'ordre fixe et immuable de la nature.

En concluant de la sorte, j'entends par miracle ce qui surpasse ou ce qu'on croit qui surpasse la portée de l'intelligence humaine.

Car si l'on appelle miracle un bouleversement de l'ordre de la nature, ou une interruption de son cours, ou un fait qui contrarie ses lois, il faut dire alors, non plus seulement qu'un miracle ne pourrait donner aucune connaissance de Dieu, mais qu'il irait jusqu'à détruire celle que nous en avons naturellement, et à nous faire douter de Dieu et de toutes choses. Je ne reconnais ici aucune différence entre un phénomène contraire à la nature et un phénomène au-dessus de la nature (par où l'on entend un phénomène qui, sans être contraire à la nature, ne peut être produit ou effectué par elle); un miracle en effet ne s'accomplissant pas hors de la nature, mais dans la nature elle-même, on a beau dire qu'il est seulement au-dessus d'elle, il faut nécessairement qu'il en interrompe le cours. Or, d'un autre côté, nous concevons le cours de la nature comme fixe et immuable par les propres décrets de Dieu. Si donc un phénomène se produisait dans la nature qui ne fût point conforme à ses lois, on devrait admettre de toute nécessité qu'il leur est contraire, et qu'il renverse l'ordre que Dieu a établi dans l'univers en lui donnant des lois générales pour le régler éternellement. D'où il faut conclure que la croyance aux miracles devrait conduire au doute universel et à l'athéisme. Je considère donc mon second principe comme parfaitement établi, c'est à savoir : qu'un miracle, de quelque façon qu'on l'entende, contraire à la nature ou au-dessus d'elle, est purement et simplement une absurdité, et qu'il ne faut voir dans les miracles des saintes Écritures que des phénomènes naturels qui surpassent ou qu'on croit qui surpassent la portée de l'intelligence humaine.

Mais, avant d'arriver à mon troisième point, je veux confirmer par l'Écriture cette doctrine, que les miracles ne nous font point connaître Dieu. L'Écriture ne dit cela nulle part d'une manière expresse, mais on le peut inférer de plusieurs passages, notamment de celui où Moïse (*Deutéron.*, chap. XIII) ordonne de punir de mort les faux prophètes, alors même qu'ils font des miracles. Voici ses paroles : « *Et bien que vous voyiez apparaître le signe, le prodige qu'il vous a prédit, etc., gardez-vous de croire* (pour cela) *aux paroles de ce prophète*, etc., *parce que le Seigneur votre Dieu veut vous tenter*, etc. ; *condamnez* (donc) *ce prophète à mort, etc.* » Il résulte clairement de ce passage que les faux prophètes font aussi des mi-

racles, et que si les hommes n'étaient solidement prémunis par une connaissance véritable et un véritable amour de Dieu, les miracles pourraient leur faire adorer également les faux dieux et le vrai Dieu. Moïse ajoute en effet : « *Car Jéhova, votre Dieu, vous tente pour savoir si vous l'aimez de tout votre cœur et de toute votre âme.* » Une autre preuve que tous ces miracles, en si grand nombre, ne pouvaient donner aux Israélites une idée saine de Dieu, c'est ce qui arriva quand ils crurent que Moïse les avait quittés : ils demandèrent à Aharon des divinités visibles, et, j'ai honte de le dire, ce fut un veau qui leur représenta le vrai Dieu, tant de miracles n'ayant abouti qu'à leur en donner pareille idée. On sait qu'Asaph, qui avait été témoin d'un si grand nombre de prodiges, douta de la providence de Dieu, et il se serait même écarté de la bonne voie s'il n'avait enfin compris la béatitude véritable (voyez *Psaume* XXXVII). Salomon lui-même, et de son temps la prospérité des Hébreux était à son comble, Salomon a laissé échapper ce soupçon, que toutes choses sont livrées au hasard (voyez *Eccles.*, chap. III, vers. 19, 20, 21; chap. IX, vers. 2, 3, etc.). Enfin, ç'a été pour presque tous les prophètes un mystère plein d'obscurité que l'accord qui existe entre la providence de Dieu, telle qu'ils la concevaient, et l'ordre de la nature et les événements de la vie humaine. Or, cet accord a toujours été parfaitement visible pour les philosophes, qui s'efforcent de comprendre les choses par des notions claires et non par des miracles, qui font consister la félicité véritable dans la seule vertu et dans la tranquillité de l'âme, qui enfin veulent obéir à la nature, et non pas la faire obéir, parce qu'ils savent de science certaine que Dieu dirige la nature suivant des lois universelles et non pas suivant les lois particulières de la nature humaine ; en un mot, que Dieu n'est pas seulement le Dieu du genre humain, mais le Dieu de la nature entière. Je conclus donc de tout ce qui précède que, d'après l'Écriture elle-même, les miracles ne donnent point de Dieu une connaissance vraie, ni de sa providence un clair témoignage. Je sais bien qu'il est souvent dit dans l'Écriture que Dieu a fait des prodiges pour se faire connaître aux hommes; ainsi dans l'*Exode* (chap. X, vers. 2), Dieu trompe les Égyptiens et donne des signes de son existence, afin que les Israélites sachent qu'il est le vrai Dieu; mais il ne résulte

point de là que les miracles soient des témoignages de l'existence de Dieu ; il en résulte seulement que les Juifs avaient de telles opinions, qu'ils pouvaient être facilement convaincus par des miracles de cette sorte. Nous avons en effet démontré dans notre IIe chapitre que les preuves prophétiques, c'est-à-dire les preuves tirées de la révélation, ne se fondent pas sur les notions universelles et communes à tous les hommes, mais sur les idées reçues, quoique absurdes, et sur les opinions de ceux qui reçoivent la révélation et que le Saint-Esprit veut convaincre ; doctrine que nous avons confirmée par un grand nombre d'exemples, et même par le témoignage de Paul, qui était Grec avec les Grecs, et Juif avec les Juifs. Du reste, si tous ces miracles avaient le don de convaincre les Égyptiens et les Hébreux en vertu de leurs idées habituelles, ils n'en étaient pas moins incapables de leur donner une idée véritable de Dieu ; tout ce qu'ils pouvaient faire, c'était de leur prouver qu'il existe une divinité plus puissante que toutes les choses qui tombaient sous leur connaissance, et que Dieu prenait un soin particulier des affaires des Hébreux, qui étaient alors en effet très-florissantes, au lieu de s'occuper avec une égale sollicitude de tous les humains, ainsi que l'enseigne la philosophie, qui seule d'ailleurs peut démontrer qu'il en est ainsi. Voilà pourquoi les Juifs et tous ceux qui ne connaissent la providence de Dieu que par l'état variable des choses humaines et l'inégalité des conditions, se sont persuadé que les Juifs étaient plus chers à Dieu que tous les autres peuples, quoiqu'ils ne les aient point surpassés en véritable perfection, comme nous l'avons démontré dans le chapitre IIIe.

Mais il est temps d'arriver à notre troisième principe, qui est que les décrets et les ordres de Dieu, et par conséquent sa providence, ne sont, dans l'Écriture, rien autre chose que l'ordre de la nature ; en d'autres termes, quand l'Écriture dit qu'une chose est l'œuvre de Dieu, ou qu'elle a été faite par sa volonté, elle entend que cette chose s'est faite suivant les lois et l'ordre de la nature, et point du tout, comme le croit le vulgaire, que la nature a cessé d'agir pour laisser faire Dieu, ou que son cours a été quelque temps interrompu. Du reste, l'Écriture ne s'explique jamais directement sur ce qui n'a point de rapport à l'enseignement qu'elle veut donner, par cette raison (que nous avons déjà établie en traitant de la loi divine) que

son objet n'est nullement d'expliquer les choses par leurs causes naturelles, ni de résoudre des questions de pure spéculation. Nous nous proposons donc ici d'interpréter dans notre sens certains récits de l'Écriture qui se trouvent être plus étendus et plus circonstanciés que les autres. En voici quelques-uns : Dans le livre de *Shamuel* (chap. IX, vers. 15, 16) il est dit que Dieu révéla à Shamuel qu'il enverrait vers lui Saül ; et toutefois Dieu n'envoya pas Saül vers Shamuel, comme les hommes envoient d'ordinaire telle personne vers telle autre; cet envoi de Saül accompli par Dieu fut tout simplement l'ordre même de la nature. Saül, en effet (comme on le raconte au chapitre précédent de *Shamuel*), était à la recherche des ânesses qu'il avait perdues; et, après avoir délibéré s'il rentrerait ou non dans sa maison sans les avoir retrouvées, il se décida, par le conseil d'un de ses serviteurs, à aller trouver le prophète Shamuel, pour apprendre de lui en quel endroit il pourrait retrouver ses ânesses; et de même, dans toute la suite de ce récit, on ne voit pas que Saül ait suivi aucun ordre particulier de Dieu; ce fut le cours naturel des choses qui le conduisit chez Shamuel. Dans le psaume CV, vers. 24, il est dit que Dieu changea les dispositions des Égyptiens et leur fit prendre en haine le peuple juif. Mais ce changement fut parfaitement naturel, comme on le voit clairement dans l'*Exode* (chap. Ier), qui donne une raison très-forte du dessein que prirent les Égyptiens de réduire les Israélites en esclavage. Au chap. IX de la *Genèse* (vers. 13), Dieu dit à Noé qu'il se manifestera dans la nuée. Or cette action de Dieu n'est rien autre chose qu'une réfraction et une réflexion que subissent les rayons du soleil en traversant les gouttelettes d'eau suspendues dans les nuages. Au psaume CXLVII, vers. 18, cette action naturelle du vent, qui fond par sa chaleur la gelée et la neige, est appelée Parole de Dieu; et au vers. 15, le vent et le froid sont également appelés Parole de Dieu; de même, au psaume CIV, vers. 4, le vent et le feu prennent le nom d'envoyés de Dieu, de ministres de Dieu: et il y a ainsi dans l'Écriture une foule de passages qui marquent très-clairement que le décret de Dieu, son commandement, sa parole et son verbe, sont tout simplement l'action et l'ordre de la nature. Il ne faut donc pas douter que tous les faits racontés par l'Écriture ne se soient passés naturellement; et cela n'empêche pas

de les rapporter à Dieu, l'Écriture, je le répète, n'ayant pas pour objet d'expliquer les choses par leurs causes naturelles, mais seulement de faire un tableau des événements les plus capables de frapper l'imagination, et d'en présenter le récit dans l'ordre et avec le style qui disposent le mieux à l'admiration et qui, par conséquent, tournent le plus fortement l'âme du vulgaire à la dévotion. Si donc nous rencontrons dans l'Écriture le récit de certains faits dont la cause naturelle nous échappe, ou même qui semblent contraires aux lois de la nature, cela ne doit point nous arrêter, et nous devons demeurer convaincus que tout ce qui est effectivement arrivé est arrivé naturellement. Ce qui confirme cette doctrine, c'est qu'on voit clairement par le récit de plusieurs miracles qu'ils ont été accompagnés de certaines circonstances que le récit ne mentionne pas toujours, surtout quand il est conçu et comme chanté dans le style de la poésie; or ce sont justement ces circonstances qui font voir que le miracle s'est produit par des causes naturelles. Ainsi, quand Moïse voulut que les Égyptiens fussent dévorés d'ulcères, il répandit dans l'air de la cendre chaude (*Exode*, chap. XI, vers. 10). Ce fut aussi par un décret de Dieu tout semblable, c'est-à-dire un décret naturel, savoir, par un vent d'orient qui souffla nuit et jour, que les sauterelles couvrirent l'Égypte, et il fallut un vent impétueux d'occident pour les en chasser (*Exode*, chap. X, vers. 14, 19). De même encore le décret divin qui ouvrit la mer aux Hébreux (*Exode*, chap. XIV, vers. 21) ne fut rien autre chose qu'un vent d'orient qui souffla avec violence pendant toute la nuit. Si Élisée rendit la force et la vigueur à un enfant que l'on croyait mort, il eut besoin de se pencher sur lui à plusieurs reprises, jusqu'à ce que l'enfant fût réchauffé et rouvrît les yeux (*Rois*, liv. II, chap. IV, vers. 34, 35). On trouve aussi dans l'Évangile de Jean (chap. IX) le récit de certaines circonstances préliminaires dont Jésus-Christ se servit pour guérir un aveugle. En un mot, je pourrais citer ici une foule de récits de l'Écriture qui prouvent suffisamment que les miracles requièrent d'autres conditions qu'un simple commandement de Dieu, comme on dit. Il faut donc croire que si les circonstances des miracles et les causes naturelles qui les expliquent ne sont pas toujours mentionnées, elles n'en ont pas été moins nécessaires à leur accomplisse-

ment. Ainsi, dans le récit de l'*Exode* (chap. XIV, vers. 27), on voit qu'au seul commandement de Moïse, la mer recommença de s'enfler; et il n'est pas question du vent. Mais dans le cantique de Moïse (chap. XV, vers. 10) il est dit que la mer s'enfla par un souffle de Dieu (c'est-à-dire par un vent très-fort); par où l'on voit que si cette circonstance a été omise dans le récit qui précède, c'est pour que le miracle parût plus grand. On dira que nous trouvons dans l'Écriture une foule de choses qui ne semblent pas pouvoir être expliquées en aucune façon par des causes naturelles: on y voit, par exemple, que les péchés des hommes et leurs prières peuvent être cause de la pluie et de la fertilité de la terre; que la foi a pu guérir des aveugles, et une infinité de choses semblables. Mais je crois avoir déjà répondu à cette objection; j'ai montré en effet que l'Écriture n'a jamais pour objet d'expliquer les choses par leurs causes prochaines, mais seulement de les présenter dans un certain ordre et avec un certain style capables d'exciter la dévotion des hommes, particulièrement du vulgaire; et c'est pourquoi elle s'exprime sur Dieu et sur toutes choses d'une façon très-peu exacte; car ce n'est point la raison qu'elle veut convaincre, c'est l'imagination qu'elle veut frapper. Supposez en effet que l'Écriture raconte la chute d'un empire à la façon des écrivains politiques, le peuple n'en sera nullement touché; mais il arrivera justement le contraire, si on fait un tableau poétique de cet empire qui s'écroule, et si on a soin, comme l'Écriture, de tout rapporter à Dieu. Lors donc que l'Écriture raconte que la terre est devenue stérile à cause des péchés des hommes, ou que les aveugles ont été guéris par leur foi, nous ne devons pas plus être choqués de tout cela que de l'entendre dire que Dieu s'irrite des péchés des hommes, qu'il en est contristé, qu'il regrette le bien qu'il leur a promis et qu'il leur a fait; ou encore que Dieu se souvient, en apercevant quelque signe, d'une promesse par laquelle il s'est engagé; et mille paroles semblables, qui sont des images poétiques, ou bien qui marquent seulement les opinions et les préjugés de l'écrivain. Concluons donc sans hésiter que tout ce qu'il y a de vrai dans les récits de l'Écriture s'est passé selon les lois de la nature qui régissent toutes choses; et si l'on y rencontre quelque événement qui soit évidemment contraire aux lois naturelles, ou ne puisse absolument pas s'en

déduire, il faut croire alors qu'il a été ajouté aux saintes Écritures par une main sacrilége. Car ce qui est contre la nature est contre la raison ; et ce qui est contre la raison, étant absurde, doit être immédiatement rejeté.

Il ne me reste plus qu'à présenter quelques remarques sur l'interprétation des miracles, ou plutôt à reprendre (car le principal est dit) les points que je viens d'exposer, et à les éclaircir par un ou deux exemples. Ce qui rend ces explications nécessaires, c'est que je crains qu'en interprétant mal quelques miracles, on ne suppose témérairement qu'on a rencontré dans l'Écriture quelque chose de contraire à la lumière naturelle. Il est bien rare que les hommes racontent un événement tout simplement, comme il s'est passé, sans rien ajouter au récit. C'est surtout quand ils voient et entendent quelque chose de nouveau, qu'il leur arrive, à moins qu'ils ne soient fortement en garde contre leurs opinions préconçues, d'en avoir l'esprit tellement prévenu, qu'ils aperçoivent les choses tout autrement qu'ils ne les voient ou les entendent raconter, particulièrement si l'événement dont il s'agit passe la portée de celui qui le raconte ou de celui qui l'entend raconter, et plus encore si tous deux sont intéressés à ce que les choses se soient passées de telle ou telle façon. De là vient que, dans les Chroniques et les Histoires, les hommes exposent bien plutôt leurs opinions sur les choses que les choses elles-mêmes ; de telle sorte que, si un seul et même événement est raconté par deux hommes d'opinions différentes, on pourrait croire qu'il s'agit de deux événement différents ; et il est souvent très-facile de déterminer, par le caractère d'une certaine histoire, les opinions de l'historien. Je pourrais confirmer ces réflexions en citant un grand nombre de philosophes qui ont écrit l'histoire de la nature, et une foule de chroniqueurs ; mais cela est présentement superflu, et je vais me borner à un exemple tiré de l'Écriture sainte, me fiant pour le reste à la sagesse du lecteur.

Au temps de Josué, les Hébreux (ainsi que nous l'avons déjà remarqué) croyaient, comme fait encore le vulgaire, que le soleil se meut d'un mouvement diurne, et que la terre est en repos. Ils ne manquèrent pas d'accommoder à cette opinion le miracle qu'ils virent s'accomplir quand ils livrèrent bataille aux cinq rois. Car

ils ne dirent pas simplement que le jour de cette bataille fut plus long qu'à l'ordinaire; ils ajoutèrent que le soleil et la lune s'étaient arrêtés, avaient suspendu leur mouvement. Or, il est clair que cette manière de présenter l'événement était très-propre à agir sur les nations païennes de ce temps qui adoraient le soleil, et à leur prouver par le témoignage des faits que le soleil est sous l'empire d'une puissance plus haute, qui peut l'obliger par sa seule volonté à changer l'ordre de son cours. Ainsi donc, moitié par religion, moitié par suite de préjugés établis, les Hébreux furent amenés à concevoir un événement et à le raconter tout autrement qu'il n'avait pu effectivement se produire.

Il est par conséquent nécessaire, pour interpréter les miracles de l'Écriture et s'en faire une juste idée d'après le récit qu'on a sous les yeux, de connaître les opinions des premiers témoins de ces faits miraculeux et de ceux qui nous ont transmis leur témoignage, et d'établir une distinction profonde entre les opinions du témoin ou de l'écrivain et les faits eux-mêmes tels qu'ils ont pu se présenter à leurs yeux. Faute de cette distinction, on confondra des faits réels avec des opinions et des jugements. Ce n'est pas tout : on confondra ces faits avec d'autres faits tout fantastiques, qui n'ont eu lieu que dans l'imagination des prophètes. Car il ne faut pas douter que dans l'Écriture une foule de choses ne soient données comme réelles et qu'on croyait effectivement réelles, qui ne sont au fond que des représentations imaginaires, comme, par exemple, que Dieu (l'être en soi) soit descendu du ciel (*Exode*, chap. XIX, vers. 28; *Deutéronome*, chap. V, vers. 28); que le mont Sinaï ait lancé de la fumée, parce que Dieu venait d'y descendre entouré de flammes; ou enfin qu'Élie soit monté au ciel sur un char enflammé traîné par des chevaux de feu. Ce ne sont là que des représentations fantastiques appropriées aux opinions de ceux qui nous les ont racontées, lesquels en effet nous ont décrit les choses comme ils les avaient imaginées, c'est-à-dire comme réelles. Quiconque a l'esprit un peu élevé au-dessus du vulgaire sait parfaitement que Dieu n'a ni droite ni gauche, qu'il n'est pas en mouvement, ni en repos, ni situé en tel endroit, mais qu'il est absolument infini et qu'il contient toutes les perfections. On sait tout cela, je le répète, quand on règle ses jugements sur les perceptions de

l'entendement pur, et non pas sur les impressions des sens et de l'imagination, comme fait le vulgaire, qui se représente un Dieu corporel entouré d'une pompe royale, assis sur un trône élevé, par delà les étoiles, au plus haut de la voûte céleste, sans que cette distance toutefois l'éloigne beaucoup de la terre. C'est à de pareilles opinions que sont appropriés une foule de récits de l'Écriture, que des philosophes ne peuvent par conséquent pas prendre à la lettre. Je conclus qu'il importe, pour se rendre compte des miracles et savoir comment ils se sont passés, de connaître le langage et les figures hébraïques; et quiconque n'y fera pas une attention suffisante, risquera de trouver dans l'Écriture plusieurs miracles que l'historien n'a jamais pensé à donner pour tels; de façon qu'il ignorera, non-seulement la véritable manière dont se sont passées les choses, mais la pensée même des auteurs sacrés. Je vais citer quelques exemples : Zacharie (chap. XIV, vers. 7), prédisant une guerre prochaine, s'exprime ainsi : « *Il y aura un jour unique, connu du Seigneur seul*, (qui ne sera) *ni jour ni nuit; mais sur le soir la lumière paraîtra.* » Ces paroles ont l'air de prédire un grand miracle, et cependant le prophète ne veut rien dire autre chose, sinon que le succès du combat sera tout le jour incertain, que Dieu seul en connaît l'événement, et qu'enfin les Hébreux, vers le soir, seront vainqueurs. C'est avec des formes de style semblables que les prophètes prédisaient d'ordinaire les victoires et les revers des nations. Entendons Isaïe dépeignant la ruine de Babylone (chap. XIII) : « *Les étoiles et les astres du ciel ne feront plus briller leur lumière; le soleil s'obscurcira à son lever, et la lune ne répandra plus ses clartés.* » Or je ne suppose pas que personne s'imagine que tout cela est arrivé à l'époque de la dévastation de l'empire babylonien; pas plus que ce qu'ajoute le prophète : « *C'est pourquoi je ferai trembler les cieux, et la terre sera ôtée de sa place.* » Isaïe emploie encore le même langage (chap. XLVIII, dernier vers.), quand il prédit aux Juifs qu'ils reviendront à Babylone sans que leur sûreté soit troublée, et sans souffrir de la soif pendant le chemin : « *Et ils n'ont point eu soif*, » dit-il; « *il les a conduits à travers les déserts, et il leur a fait couler l'eau du rocher; il a fendu le rocher, et les eaux se sont répandues.* » Ce qui signifie tout simplement que les Juifs trouveront dans le désert des sources

pour étancher leur soif; puisqu'il est certain qu'au retour des Juifs de Babylone, autorisé par Cyrus, il ne se produisit aucun miracle de cette sorte. On rencontre ainsi dans l'Écriture une foule de miracles apparents qui ne sont, au fond, que des figures hébraïques; et il n'est certes pas nécessaire que je les cite ici l'un après l'autre; qu'il me suffise de montrer que ces figures n'ont pas seulement pour objet d'orner le récit, mais qu'elles servent principalement à lui donner un caractère religieux. C'est pour cela qu'on trouve dans l'Écriture sainte *bénir Dieu* pris dans le sens de *maudire* (*Rois*, liv. Ier, chap. XXI, vers. 10; *Job*, chap. II, vers. 9); c'est encore pour cela qu'elle rapporte tout à Dieu, de façon qu'elle a toujours l'air de raconter des miracles, même quand elle parle des événements les plus naturels, comme on peut le voir par plusieurs exemples que j'ai cités. Ainsi, quand l'Écriture dit que Dieu avait endurci le cœur de Pharaon, cela signifie tout simplement que Pharaon avait le caractère opiniâtre. Et quand elle dit que Dieu a ouvert les fenêtres du ciel, il faut entendre qu'il a beaucoup plu, et ainsi pour tout le reste. Si donc on veut bien se rendre attentif à toutes ces choses et considérer en outre que l'Écriture sainte contient beaucoup de récits où les faits sont exposés rapidement, sans aucune de leurs circonstances, et en quelque sorte dans un état de mutilation, on ne trouvera presque rien dans les livres sacrés qui soit essentiellement contraire à la lumière naturelle, et une foule de choses qui avaient paru jusque-là très-obscures se feront comprendre et interpréter sans effort.

Je crois avoir atteint l'objet que je m'étais proposé dans ce chapitre. Mais, avant de le terminer, j'ai une observation à faire: c'est que la méthode que je viens d'appliquer aux miracles n'est pas la même que celle dont je me suis servi pour les prophètes. Je n'ai rien affirmé touchant les prophéties que je ne fusse en état de le déduire des saintes Écritures. Ici au contraire, j'ai pris pour base les principes qui nous sont fournis par la lumière naturelle, et c'est avec intention que j'ai procédé de la sorte : la matière de la prophétie étant en effet au-dessus de la portée humaine, et tombant dans le domaine des questions de pure théologie, je ne pourrais rien affirmer sur cette matière, ni même savoir en quoi elle consiste, sans m'appuyer sur la révélation. J'ai donc été obligé de tracer une

histoire de la prophétie et d'en déduire quelques principes capables de m'éclairer autant qu'il est possible sur la nature de la prophétie et sur ses propriétés. Mais quant aux miracles, comme il s'agit de savoir s'il peut arriver dans la nature quelque chose qui soit contraire à ses lois ou qui ne puisse s'en déduire, je n'avais pas besoin de la révélation pour résoudre cette question, qui est toute philosophique; et j'ai jugé plus à propos de n'employer, pour délier le nœud de toutes les difficultés qu'elle présente, que les principes les mieux connus, c'est-à-dire les principes fondamentaux que nous donne la lumière naturelle. Je dis qu'il m'a paru plus à propos de procéder de la sorte; j'aurais pu aussi résoudre, en effet, la question avec facilité par les seuls principes de l'Écriture, et c'est ce que je vais prouver en peu de mots. L'Écriture, parlant en plusieurs endroits de la nature en général, dit qu'elle suit un ordre fixe et immuable, par exemple, dans les *Psaumes* CXLVIII, vers. 6, et dans *Jérémie*, chap. XXI, vers. 35, 36. En outre, le Philosophe enseigne expressément en son *Ecclésiaste*, chap. Ier, vers. 10, que dans la nature il n'arrive rien de nouveau; et éclaircissant, un peu plus bas, cette pensée (vers. 11 et 12), il dit que, bien qu'en certaines rencontres il se produise des choses qui semblent nouvelles, elles ne sont pas pourtant absolument nouvelles, et se sont déjà produites dans les siècles antérieurs qui n'ont pas laissé de souvenir. La mémoire du passé, ajoute-t-il, s'évanouit pour les générations nouvelles, comme celle du présent s'évanouira pour les générations futures. Au chap. III, vers. 11, il déclare que Dieu a parfaitement ordonné toutes choses chacune en son temps; et au vers. 14 que tout ce que Dieu fait doit demeurer pour toute l'éternité, sans qu'il soit possible d'y rien ajouter ou d'en rien retrancher; paroles qui établissent clairement que la nature garde toujours un ordre fixe et immuable; que Dieu, dans tous les siècles connus ou inconnus de nous, est resté le même; que les lois de la nature sont si parfaites et si fécondes, qu'elles n'ont besoin d'aucune addition et ne souffrent aucun retranchement; enfin que les événements miraculeux ne sont miraculeux et nouveaux qu'au regard de l'ignorance des hommes; tout cela, dis-je, est expressément enseigné dans l'Écriture sainte, et il n'y est dit nulle part qu'il arrive rien dans la nature qui soit contraire à ses lois ou ne s'en puisse déduire: d'où il

suit qu'il ne faut rien voir de semblable dans l'Écriture. Ajoutez à cela que les miracles supposent toujours de certaines causes et de certaines circonstances, lesquelles ne dérivent pas de je ne sais quelle autorité royale que le vulgaire imagine en Dieu, mais d'un décret vraiment divin, c'est-à-dire (comme nous l'avons prouvé par l'Écriture elle-même) des lois et de l'ordre de la nature. Ajoutez enfin que les imposteurs peuvent, eux aussi, faire des miracles, ainsi qu'on le voit clairement par le chap. XIII du *Deutéronome*, et le chap. IV, vers. 24, de *Matthieu*. Et de tout cela il résulte le plus évidemment du monde que les miracles ont été des événements naturels, et qu'il faut les expliquer, non pas comme des choses nouvelles, pour me servir de l'expression de Salomon, ou comme des choses contraires à la nature, mais de telle façon qu'on les rapproche autant que possible des faits naturels; et, pour opérer ce rapprochement, il suffit d'emprunter à l'Écriture elle-même quelques règles que j'ai exposées plus haut. Toutefois, bien que je dise que l'Écriture enseigne toutes ces choses, je n'entends pas qu'elle les enseigne comme des principes nécessaires au salut; j'entends seulement que les prophètes ont considéré les miracles comme nous-mêmes les considérons; et, en conséquence, il est loisible à chacun de penser sur cette matière de la façon qui lui paraîtra la plus propre à porter son âme au culte de Dieu et à la religion. C'est aussi le sentiment de Josèphe; il termine ainsi le Livre II de ses *Antiquités* :

« *Le mot de miracle ne doit pas nous rendre incrédules; pourquoi ne croirions-nous pas le récit naïf des anciens Hébreux, qui nous racontent qu'une voie de salut leur fut ouverte à travers la mer, que ce soit par la volonté de Dieu ou par le cours naturel des choses? Ne savons-nous pas que, dans un temps qui n'est pas loin de nous*[1], *la mer de Pamphylie s'ouvrit, à défaut de tout autre chemin, devant les compagnons du roi de Macédoine, quand Dieu voulut se servir d'Alexandre pour renverser l'empire persan? Et rien n'est plus certain que cet événement, puisque tous les historiens d'Alexandre*

1. Spinoza cite Josèphe en latin et lui fait dire : *Olim et antiquitus a resistentibus.* Cette version altère le texte, qui porte : χθὶς καὶ πρώην γεγονότι. Je suis le véritable ce texte dans ma traduction.

s'accordent à le rapporter. Il faut donc que chacun reste libre de penser, touchant les miracles, comme il lui plaira. »

Voilà les propres paroles de Josèphe et son sentiment sur la croyance aux miracles.

CHAPITRE VII.

DE L'INTERPRÉTATION DE L'ÉCRITURE.

On ne cesse de répéter que l'Écriture sainte est la parole de Dieu, et qu'elle enseigne la véritable béatitude et la voie du salut; mais au fond on est très-éloigné de penser sérieusement de la sorte, et il n'est rien à quoi songe moins le vulgaire qu'à conformer sa vie aux enseignements de la sainte Écriture. Ce qu'on nous présente comme la parole de Dieu, ce sont le plus souvent d'absurdes chimères, et sous le faux prétexte d'un zèle religieux on ne veut qu'imposer à autrui ses propres sentiments. Oui, je le répète, ç'a été de tout temps le grand objet des théologiens d'extorquer aux livres saints la confirmation de leurs rêveries et de leurs systèmes, afin de les couvrir de l'autorité de Dieu. Pénétrer la pensée de l'Écriture, c'est-à-dire du Saint-Esprit, il n'y a rien là qui excite en eux le moindre scrupule ou qui puisse arrêter leur témérité. S'ils ont une crainte, ce n'est point d'imputer quelque erreur au Saint-Esprit et de s'écarter de la voie du salut; c'est uniquement d'être convaincus d'erreur par leurs rivaux, et de voir ainsi l'autorité de leur parole affaiblie et méprisée.

Certes, si les hommes reconnaissaient au fond de leur âme la sainteté de l'Écriture, on verrait un grand changement dans leur manière de vivre; la discorde, la haine ne régneraient pas dans leur cœur, et nous n'aurions pas à déplorer cet aveugle et téméraire désir qui les pousse à interpréter l'Écriture et à innover sans cesse en matière de religion. Ils ne reconnaîtraient une doctrine comme consacrée par les livres saints qu'après l'y avoir lue en termes exprès; et les écrivains sacriléges qui n'ont pas craint d'altérer si souvent les paroles de l'Écriture, auraient reculé devant une entreprise si criminelle. Mais l'ambition et l'audace ont été portées

à un tel excès que la religion ne consiste plus maintenant à obéir aux commandements du Saint-Esprit, mais à soutenir les opinions chimériques des hommes. Ce n'est plus par la charité que l'on montre que l'on est animé d'une piété véritable, c'est en répandant la discorde et la haine, couvertes du voile hypocrite d'un zèle ardent pour les choses de Dieu. A tous ces désordres s'est venue joindre la superstition, qui apprend aux hommes à mépriser la raison et la nature, à n'admirer, à ne respecter que ce qui est contraire à l'une et à l'autre. Aussi ne faut-il point s'étonner de voir le vulgaire interpréter l'Écriture dans le sens le plus éloigné de la nature et de la raison, afin de la rendre d'autant plus merveilleuse et vénérable. On s'imagine que les saintes Écritures cachent de profonds mystères ; et, sur ce fondement, on néglige ses plus utiles renseignements pour se fatiguer à la poursuite d'absurdes chimères. Ce qu'enfante l'imagination en délire dans cette recherche insensée, on ne manque pas de l'attribuer au Saint-Esprit, et, partant, de s'y attacher avec une énergie et un emportement incroyables. La nature humaine est ainsi faite : ce qu'elle conçoit par le pur entendement, elle ne l'embrasse que d'une conviction sage et raisonnable; mais les opinions qui naissent en elle du mouvement des passions lui inspirent une conviction ardente et passionnée comme la source d'où elles émanent.

Pour nous, si nous voulons nous séparer de cette foule agitée des théologiens vulgaires, et, délivrant notre âme de leurs vains préjugés, ne pas nous exposer à confondre des opinions tout humaines avec les enseignements divins, nous devons nous tracer pour l'interprétation des livres saints une méthode sûre, sans laquelle toute connaissance certaine de la pensée du Saint-Esprit est évidemment impossible. Or, pour caractériser d'avance notre pensée en peu de mots, nous croyons que cette méthode pour interpréter sûrement la Bible, loin d'être différente de la méthode qui sert à interpréter la nature, lui est au contraire parfaitement conforme. Quel est en effet l'esprit de la méthode d'interprétation de la nature? Elle consiste à tracer avant tout une histoire fidèle de ses phénomènes, pour aboutir ensuite, en partant de ces données certaines, à d'exactes définitions des choses naturelles. Or c'est exactement le même procédé qui convient à la sainte Écriture. Il faut première-

ment en faire une histoire fidèle, et se former ainsi un fonds de données et de principes bien assurés, d'où l'on déduira plus tard la vraie pensée des auteurs de l'Écriture par une suite de conséquences légitimes. Quiconque pratiquera cette méthode, pourvu qu'il ne se serve dans l'interprétation de l'Écriture d'autres données ni d'autres principes que ceux qui sont contenus dans son histoire, est parfaitement certain de se mettre à l'abri de toute erreur, et de pouvoir discuter sur des objets qui passent la portée humaine avec la même sécurité que sur les choses qui sont du ressort de la raison. Mais pour qu'il soit bien établi que la route que je trace non-seulement est sûre, mais a seule ce caractère et se trouve en parfait accord avec la méthode qui sert à interpréter la nature, je dois faire remarquer que les livres saints contiennent un grand nombre de choses sur lesquelles la raison naturelle ne fournit aucune lumière. Car ce qui fait la plus grande partie de l'Écriture, ce sont des récits historiques et des révélations. Or ces récits ne contiennent guère que des miracles, c'est-à-dire (comme on l'a expliqué dans le chapitre précédent) des phénomènes extraordinaires, où se mêlent toujours les opinions et les jugements de ceux qui les racontent; et quant aux révélations, nous avons montré dans notre chapitre IIe qu'elles sont également accommodées aux opinions des prophètes; et d'ailleurs, en elles-mêmes, elles surpassent la portée de l'esprit humain. Par conséquent, pour connaître toutes ces choses, c'est-à-dire presque tout ce qui est contenu dans l'Écriture, il ne faut consulter que l'Écriture elle-même; de même que, pour connaître la nature, c'est la nature seule qu'il faut interroger. Je sais bien que l'Écriture contient aussi des prescriptions morales qui se peuvent déduire de la raison naturelle; mais ce que la raison ne nous apprend pas, c'est qu'il y ait effectivement dans les livres saints de telles prescriptions morales, et ce point ne peut être éclairci que par la lecture seule des livres saints. Je dis plus; si nous voulons constater, d'un esprit libre de tout préjugé, la divinité de l'Écriture, il est nécessaire que nous sachions par elle-même qu'elle enseigne une morale vraie; autrement, nous n'aurions plus aucun moyen de prouver que l'Écriture est divine, puisque la certitude des prophéties nous a été principalement démontrée par la droiture et la sincérité des prophètes. Il faut donc

que la pureté de leur morale soit parfaitement établie pour que nous puissions avoir foi dans leurs paroles. Quant aux miracles, outre que les faux prophètes en pouvaient faire, nous avons déjà établi qu'ils sont incapables de nous convaincre de l'existence de Dieu. Il ne reste donc qu'un moyen de constater la divinité de l'Écriture, c'est de faire voir qu'elle enseigne la véritable vertu. Or l'Écriture seule peut nous donner des preuves à cet égard, et si elle en était incapable elle perdrait ses droits à notre confiance, et sa divinité ne serait qu'un préjugé. Je conclus donc que la connaissance tout entière de l'Écriture ne doit être demandée qu'à l'Écriture elle-même, et à elle seule.

J'ajoute que l'Écriture sainte ne nous donne point les définitions des choses, pas plus que ne fait la nature. D'où il suit qu'il faut déduire ces définitions des récits que l'Écriture nous présente sur chaque sujet, de même que, pour obtenir les définitions des choses naturelles, on les tire de l'examen des actions diverses de la nature. Voici donc finalement la règle générale pour interpréter les livres saints : N'attribuer à l'Écriture aucune doctrine qui ne ressorte avec évidence de son histoire.

Or comment doit se faire l'histoire de l'Écriture, et à quels récits doit-elle principalement s'attacher? c'est ce que je vais expliquer à l'instant même.

I. Elle doit premièrement expliquer la nature et les propriétés de la langue dans laquelle les livres saints ont été écrits, et qui a été parlée par leurs auteurs. A cette condition seule, on pourra découvrir tous les sens que chaque passage peut admettre d'après les habitudes du langage ordinaire. Or, comme tous les écrivains tant de l'Ancien Testament que du Nouveau sont juifs, il s'ensuit que l'histoire de la langue hébraïque est nécessaire avant toute autre, non-seulement pour l'intelligence des livres de l'Ancien Testament, qui ont été écrits dans cette langue, mais même pour celle du Nouveau; par la raison que les livres de l'Évangile, bien qu'ils aient été répandus dans d'autres langues, n'en sont pas moins pleins d'hébraïsmes.

II. L'histoire de l'Écriture doit, en second lieu, recueillir les sentences de chaque livre, et les réduire à un certain nombre de chefs principaux, afin qu'on puisse voir d'un seul coup d'œil la doctrine

de l'Écriture sur chaque matière. Il faut aussi noter avec soin les pensées obscures et ambiguës qui s'y rencontrent, et celles qui semblent se contredire l'une l'autre. On distinguera une pensée obscure d'une pensée claire, suivant que le sens en sera difficile ou aisé pour la raison, d'après le texte même du discours. Car il ne s'agit que du sens des paroles sacrées, et point du tout de leur vérité. Et ce qu'il y a de plus à craindre en cherchant à comprendre l'Écriture, c'est de substituer au sens véritable un raisonnement de notre esprit, sans parler des préjugés qui sans cesse nous préoccupent. De cette façon, en effet, au lieu de se réduire au rôle d'interprète, on ne fait plus que raisonner suivant les principes de la raison naturelle; et l'on confond le sens vrai d'un passage avec la vérité intrinsèque de la pensée que ce passage exprime, deux choses parfaitement différentes. Il ne faut donc demander l'explication de l'Écriture qu'aux usages de la langue, ou à des raisonnements fondés sur l'Écriture elle-même. Pour rendre tout ceci plus clair, je prendrai un exemple : Moïse a dit que *Dieu est un feu,* que *Dieu est jaloux.* Rien de plus clair que ces paroles, à ne regarder que la signification des mots; ainsi je classe ce passage parmi les passages clairs, bien qu'au regard de la raison et de la vérité il soit parfaitement obscur. Ce n'est pas tout : alors même que le sens littéral d'un passage choque ouvertement la lumière naturelle, comme dans l'exemple actuel, je dis que ce sens doit être accepté, s'il n'est pas en contradiction avec la doctrine générale et l'esprit de l'Écriture; si au contraire il se rencontre que ce passage, interprété littéralement, soit en opposition avec l'ensemble de l'Écriture, alors même qu'il serait d'accord avec la raison, il faudrait l'interpréter d'une autre manière, je veux dire au sens métaphorique. Si donc on veut résoudre cette question : Moïse a-t-il cru, oui ou non, que Dieu soit un feu ? il n'y a point lieu de se demander si cette doctrine est conforme ou non conforme à la raison; il faut voir si elle s'accorde ou si elle ne s'accorde pas avec les autres opinions de Moïse. Or, comme en plusieurs endroits Moïse déclare expressément que Dieu n'a aucune ressemblance avec les choses visibles qui remplissent le ciel, la terre et l'eau, il s'ensuit que cette parole : *Dieu est un feu,* et toutes les paroles semblables doivent être entendues métaphoriquement. Maintenant, comme c'est aussi une

règle de critique de s'écarter le moins possible du sens littéral, il faut se demander avant tout si cette parole : *Dieu est un feu*, n'admet point d'autre sens que le sens littéral, c'est-à-dire, si ce mot de *feu* ne signifie point autre chose qu'un feu naturel. Et supposé que l'usage de la langue ne lui donnât aucune autre signification, on devrait se fixer à celle-là, quoiqu'elle choque la raison ; et toutes les autres pensées de l'Écriture, bien que conformes à la raison, devraient se plier à ce sens. Que si la chose était absolument impossible, il n'y aurait plus qu'à dire que ces diverses pensées sont inconciliables, et à suspendre son jugement. Mais dans le cas dont nous parlons, comme ce mot *feu* se prend aussi pour la colère et pour la jalousie (voyez *Job*, chap. XXXI, vers. 12), on concilie aisément les paroles de Moïse, et l'on aboutit à cette conséquence, que ces deux pensées, *Dieu est un feu*, *Dieu est jaloux*, sont une seule et même pensée. Moïse ayant d'ailleurs expressément enseigné que Dieu est jaloux, sans dire nulle part qu'il soit exempt des passions et des affections de l'âme, il ne faut pas douter que Moïse n'ait admis cette doctrine, ou du moins n'ait voulu la faire admettre, bien qu'elle soit contraire à la raison. Car nous n'avons pas le droit, je le répète, d'altérer l'Écriture pour l'accommoder aux principes de notre raison et à nos préjugés; et c'est à l'Écriture elle-même qu'il faut demander sa doctrine tout entière.

III. La troisième condition que doit remplir l'histoire de l'Écriture, c'est de nous faire connaître les diverses fortunes qu'ont pu subir les livres des prophètes, dont la mémoire s'est conservée jusqu'à nous; la vie, les études de l'auteur de chaque livre; le rôle qu'il a joué; en quel temps, à quelle occasion, pour qui, dans quelle langue il a composé ses écrits. Cela ne suffit pas, il faut nous raconter la fortune de chaque livre en particulier, nous dire de quelle façon il a été d'abord recueilli, et en quelles mains il est successivement tombé, les leçons diverses qu'on y a vues, qui l'a fait mettre au rang des livres sacrés, comment enfin tous ces ouvrages qui sont universellement reconnus comme divins ont été rassemblés en un seul corps. Voilà ce que doit renfermer l'histoire de l'Écriture. Pour distinguer, en effet, les pensées qui ont le caractère d'une loi de celles qui renferment simplement un enseignement moral, il est nécessaire de connaître la vie, les mœurs,

et les études de l'écrivain sacré. Ajoutez qu'il est d'autant plus facile d'interpréter les paroles d'un auteur que l'on connaît mieux son tour d'esprit et son caractère. De même, pour ne pas confondre les préceptes éternels de la loi de Dieu avec ceux qui n'ont rapport qu'à un certain temps et à un petit nombre d'hommes, il importe de ne point ignorer à quelle occasion, en quel temps, pour quelle nation et quelle époque ces préceptes ont été écrits. C'est enfin une chose indispensable de remplir toutes les autres conditions que nous avons indiquées, non-seulement pour établir l'authenticité de chaque livre, mais pour savoir si des mains adultères n'en ont pas altéré le texte, si des erreurs ne s'y sont point glissées, si les corrections convenables ont été faites par des hommes capables et dignes de foi. Toutes ces précautions, je le répète, sont nécessaires pour quiconque ne veut s'attacher dans l'Écriture qu'à ce qui est certain et indubitable, au lieu de se jeter aveuglément sur tout ce qui lui est présenté.

Quand nous aurons ainsi établi solidement l'histoire de l'Écriture, et pris la ferme résolution de n'y rien reconnaître comme doctrine des prophètes qui ne résulte de cette histoire et n'en puisse être très-clairement déduit, le moment sera venu alors de nous attacher à l'interprétation des prophètes et de l'Esprit saint. Ici l'ordre qu'il faut suivre, la méthode qu'il convient d'appliquer sont exactement les mêmes qu'on emploie pour interpréter la nature, d'après son histoire. Car, comme dans l'étude de la nature on commence par les choses les plus générales et qui sont communes à tous les objets de l'univers, c'est à savoir, le mouvement et le repos, leurs lois et leurs règles universelles que la nature observe toujours et par qui se manifeste sa perpétuelle action, descendant ensuite par degrés aux choses moins générales; de même, dans l'histoire de l'Écriture, il faut d'abord chercher ce qu'il y a de plus universel, ce qui fait la base et le fondement de tout le reste, ce qui exprime la doctrine qu'ont enseignée les prophètes pour les intérêts éternels de tout le genre humain : par exemple, qu'il n'y a qu'un seul Dieu, seul tout-puissant, seul adorable, qui prend soin de tous les hommes, et chérit entre tous ceux qui l'adorent et qui aiment leur prochain comme soi-même, etc. Voilà des principes

que l'Écriture proclame sans cesse en des termes si exprès et si clairs, que personne n'a jamais pu avoir sur ce point la moindre incertitude. Maintenant, qu'est-ce que Dieu, comment peut-il tout connaître et étendre sa providence à tout, ce sont là des points sur lesquels l'Écriture ne s'explique pas *ex professo*, et ne dit rien qui ait le caractère d'une doctrine éternelle. Tout au contraire, nous avons fait voir plus haut que les prophètes ne s'accordent pas à cet égard, et par conséquent on ne doit rien établir sur tous ces objets à titre de doctrine du Saint-Esprit, bien que la lumière naturelle soit capable de les éclaircir parfaitement. La doctrine générale de l'Écriture une fois bien connue, il faut descendre à des choses plus particulières, lesquelles néanmoins se rapportent à la pratique de la vie, et découlent de la doctrine universelle des livres saints comme des ruisseaux d'une source commune : telles sont toutes les actions particulières et extérieures de la véritable vertu, qui ne doivent être pratiquées qu'en des circonstances déterminées. Que s'il se rencontre sur ce point des passages obscurs ou ambigus, il les faut expliquer ou éclaircir par la doctrine générale des saints livres; et dans le cas où on en trouverait de contradictoires, on doit se demander alors à quelle occasion, en quel temps, et pourquoi ces passages ont été écrits. Par exemple, quand Jésus-Christ dit : *Bienheureux les affligés ; car ils seront consolés*, ce texte ne nous apprend point de quelle sorte d'affligés il s'agit. Mais comme Jésus-Christ nous enseigne ensuite (*Matthieu*, chap. VI, vers. 33) de n'avoir d'autres soins que celui du royaume de Dieu et de sa justice, c'est-à-dire du souverain bien, il s'ensuit que, dans le passage cité, il a entendu désigner ceux qui s'affligent de ne point posséder le royaume de Dieu et de voir la justice négligée parmi les hommes. Ce sont là, en effet, les deux seules causes possibles d'affliction pour ceux qui n'aiment que le royaume de Dieu ou l'équité, et méprisent tous les autres biens que donne la fortune. De même encore, quand Jésus-Christ dit : *Si quelqu'un te frappe à la joue droite, présente-lui la joue gauche*, et tout ce qui suit, on ne peut pas croire que Jésus-Christ ait prononcé ces paroles à titre de législateur s'adressant à des juges; car alors Jésus-Christ serait venu détruire la loi de Moïse, ce qui eût été contraire à sa mission, comme il le déclare lui-même expressément (*Matthieu*, chap. V,

vers. 17). Il faut donc considérer ici le caractère de celui qui a prononcé ces paroles, le temps où il les a dites, et les personnes à qui il les a adressées. Or le Christ n'est point venu instituer des lois à titre de législateur, mais donner un enseignement moral à titre de docteur; et ce qu'il voulait réformer, ce n'était point les actions extérieures, mais le fond des cœurs. Ajoutez à cela qu'il s'adressait à des hommes opprimés, qui vivaient dans un État corrompu, où la justice négligée faisait pressentir une dissolution prochaine. Or on remarquera que ces mêmes paroles que prononce Jésus-Christ au moment d'une ruine prochaine de Jérusalem, nous les trouvons dans Jérémie, qui les adressait aux Juifs dans une circonstance toute semblable, lors de la première dissolution de Jérusalem (voyez *Lamentations*, chap. III, lett. *Tet.* et *Jot.*). Les prophètes n'ayant donc jamais enseigné cette doctrine que dans des temps de dissolution, sans qu'elle ait jamais pris le caractère d'une loi, comme nous savons d'ailleurs que Moïse, qui n'écrivait pas à une époque d'oppression et de malheur, et n'avait d'autre soin, remarquons le bien, que d'établir un excellent corps de lois; comme Moïse, dis-je, tout en condamnant la vengeance et la haine du prochain, a cependant établi cette règle : Œil pour œil, dent pour dent, il est clair que le précepte de Jésus-Christ et de Jérémie sur le pardon des injures et le devoir de céder toujours aux méchants n'est applicable qu'aux époques d'oppression et dans un État où la justice est négligée, et non point dans un État bien réglé. Car, au contraire, dans un État bien réglé, où la justice est exactement maintenue, tout citoyen est obligé, pour conserver sa réputation d'homme juste, d'exiger devant le magistrat la réparation des torts qu'on a pu lui faire (voyez *Lévitique*, chap. V, vers. 1), non point par le désir de la vengeance (voyez *Ibid.*, chap. XI, vers. 17, 18), mais pour que la justice et les lois de la patrie soient défendues, et que les méchants ne jouissent pas de l'impunité. Or tout cela est parfaitement d'accord avec la raison naturelle. Je pourrais citer une foule d'exemples du même genre; mais j'en ai assez dit pour éclaircir ma pensée et faire sentir l'utilité de ma méthode, ce qui est ici mon principal objet.

Je n'ai parlé jusqu'à ce moment que des passages de l'Écriture qui se rapportent à la pratique de la vie. Or l'interprétation de ces

passages ne présente aucune difficulté sérieuse, et n'a jamais suscité aucune controverse entre les auteurs qui ont écrit sur la Bible. Il en est tout autrement de cette partie des livres saints qui a trait à des points de spéculation. Ici la voie devient beaucoup plus étroite. Les prophètes, en effet, n'étant pas d'accord entre eux sur les choses spéculatives (comme nous l'avons démontré ci-dessus), et leurs récits étant accommodés aux préjugés des temps divers où chacun d'eux a vécu, il s'ensuit qu'on n'a pas le droit d'éclaircir les points obscurs de tel et tel prophète à l'aide des passages plus clairs d'un autre prophète, à moins qu'il ne soit parfaitement établi qu'ils ont eu les mêmes sentiments. Comment faire en ces rencontres pour découvrir la pensée des prophètes au moyen de l'histoire de l'Écriture? C'est ce que je vais expliquer brièvement. Il faut premièrement suivre le même ordre dont nous avons déjà parlé, et commencer par les choses les plus générales, en s'efforçant avant tout d'apprendre par les plus clairs endroits de l'Écriture ce que c'est que prophétie ou révélation, et en quoi elle consiste principalement. Il faut examiner ensuite la nature du miracle, et continuer ainsi d'éclaircir les notions les plus générales qui se rencontrent dans les livres saints. De là il faut descendre aux opinions particulières de chaque prophète, et enfin au sens de chaque révélation ou prophétie, de chaque récit historique, de chaque miracle. De quelle précaution il convient d'user dans cette recherche pour ne point confondre la pensée des prophètes et des historiens avec celle du Saint-Esprit et la vérité même de la chose, c'est ce que j'ai précédemment rendu sensible par plusieurs exemples. C'est pourquoi je n'insisterai pas ici sur ce point, me bornant à ajouter, touchant le sens des révélations, que cette méthode nous fait découvrir seulement ce que les prophètes ont vu ou entendu, et non pas ce qu'ils ont voulu exprimer ou représenter au moyen de ces symboles. Cela peut sans doute se deviner ; mais cela ne peut se déduire rigoureusement des paroles de l'Écriture.

Voilà donc la vraie méthode pour interpréter l'Ecriture sainte, et il est bien établi qu'elle est la voie la plus sûre, la voie unique qui nous fasse pénétrer jusqu'à son véritable sens. J'avoue que si l'on avait entre les mains, par une tradition certaine, l'explication véritable des prophéties recueillie de la bouche même des prophètes,

et telle que les pharisiens se vantent de la posséder; ou bien, si l'on pouvait s'adresser, comme font les catholiques romains, à un pontife qui, à les en croire, est infaillible dans l'interprétation des livres saints, j'avoue alors que l'on posséderait une certitude plus grande que celle que je propose; mais comme cette prétendue tradition est extrêmement incertaine, et l'infaillibilité du pape fort mal appuyée, on ne peut rien fonder de bien solide sur aucune de ces deux autorités, l'une qui a été niée par les plus anciens d'entre les chrétiens, l'autre que les plus anciennes sectes juives n'ont jamais reconnue. J'ajoute (pour ne rien dire de plus) que si l'on regarde à la suite des années, telle que les pharisiens l'ont recueillie de leurs rabbins, et par laquelle ils font remonter leurs traditions jusqu'à Moïse, on la trouve entièrement fausse, ainsi que nous le prouverons ailleurs. Il faut donc tenir cette tradition pour très-suspecte. Et bien que dans notre méthode nous soyons forcé de supposer quelque tradition des Juifs comme incorruptible, savoir, la signification des mots de la langue hébraïque qui nous ont été transmis par eux, cela ne nous oblige pas d'admettre aucune autre tradition. Si en effet il arrive souvent qu'on altère le sens d'un discours, il ne peut en être habituellement de même pour la signification d'un mot. Ici, en effet, on rencontrerait des difficultés insurmontables, puisqu'il faudrait interpréter tous les auteurs qui ont écrit dans la même langue et se sont servis du même mot dans son sens usuel; il faudrait, dis-je, interpréter chacun de ces auteurs conformément à son génie et à ses sentiments particuliers, ou bien altérer complétement sa pensée avec une adresse et des précautions infinies. D'ailleurs le vulgaire et les doctes n'ont qu'une même langue, au lieu que ceux-ci sont seuls dépositaires du sens d'un discours et des livres; ce qui fait bien comprendre que les savants aient pu aisément altérer ou corrompre le sens d'un livre très-rare qu'ils avaient seuls entre les mains, tandis qu'ils n'ont jamais pu changer la signification des mots. Ajoutez à cela que si quelqu'un voulait altérer le sens d'un mot pour lui donner un nouveau sens, il aurait bien de la peine à s'y astreindre chaque fois qu'il aurait besoin de ce mot, soit en parlant, soit en écrivant. Concluons donc, par toutes ces raisons et une foule d'autres semblables, qu'il n'est jamais venu dans l'esprit de personne de corrompre une langue,

mais qu'il a pu souvent arriver qu'on ait altéré la pensée d'un écrivain, en changeant le texte de son discours, ou en lui donnant une fausse interprétation. Et par conséquent, puisque notre méthode, qui consiste à ne demander la connaissance de l'Écriture qu'à l'Écriture elle-même, est la seule véritable méthode, toutes les fois qu'elle ne pourra nous fournir l'explication fidèle d'un passage des livres saints, il faudra désespérer de la trouver.

Expliquons maintenant les difficultés de cette méthode et ce qui peut lui manquer pour nous donner une connaissance exacte et certaine des livres sacrés. La première et la principale difficulté, c'est qu'il faut posséder parfaitement la langue hébraïque. Or d'où tirer cette connaissance? Les anciens grammairiens hébreux ne nous ont rien laissé sur les fondements de cette langue et sur sa théorie. Quant à nous, du moins nous n'en voyons aucun vestige; nous n'avons ni dictionnaire, ni grammaire, ni rhétorique hébraïques. La nation juive a perdu toute sa gloire et tout son éclat; et faut-il s'en étonner, après les malheurs et les persécutions qu'elle a souffertes? A peine a-t-elle conservé quelques débris de sa langue, quelques monuments de sa littérature; la plupart des noms, ceux des fruits, des oiseaux, des poissons, ont péri par l'injure du temps; la signification d'une foule de mots et de verbes que l'on rencontre dans la Bible est ignorée ou livrée à la controverse. Mais ce n'est pas tout encore; la syntaxe de cette langue n'existe plus, et la plupart des termes et des locutions propres à la nation hébraïque n'ont pu résister à l'action dévorante du temps, qui les a effacés de la mémoire des hommes. On conçoit donc qu'il ne nous sera pas toujours possible de trouver, comme nous le voudrions, tous les sens que chaque passage a pu recevoir des habitudes de la langue, et qu'il devra se rencontrer beaucoup d'endroits dont le sens paraîtra fort obscur et presque inintelligible, bien qu'ils soient composés de termes très-connus. Ajoutez à ce défaut d'une histoire complète de la langue hébraïque les difficultés qui naissent de la constitution et de la nature même de cette langue. Elles sont si grandes, et les ambiguïtés reviennent si souvent, qu'une méthode capable de donner le vrai sens de tous les passages de l'Écriture est quelque chose d'absolument impossible [1]. On s'en convaincra

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 8.

si l'on veut remarquer qu'outre les causes d'ambiguïté communes à toutes les langues, il en est qui sont particulières à la langue hébraïque et d'où sortent une infinité d'équivoques inévitables. C'est ce que je crois utile d'expliquer ici avec l'étendue convenable.

La première cause d'ambiguïté et d'obscurité dans les livres saints vient de ce que les lettres d'un même organe se prennent l'une pour l'autre. Les Hébreux, en effet, divisent toutes les lettres de l'alphabet en cinq classes, qui correspondent aux cinq parties de la bouche qui servent à la prononciation, savoir : les lèvres, la langue, les dents, le palais et le gosier. Par exemple, *alpha*, *ghet*, *hgain*, *he* sont appelées gutturales, et se prennent indifféremment, à notre avis du moins, l'une pour l'autre. Ainsi, *el*, qui signifie *vers*, se prend souvent pour *hgal*, qui signifie *au-dessus*, et réciproquement. Et de là vient que toutes les parties du discours sont presque toujours ou ambiguës ou dépourvues d'un sens précis.

La seconde cause d'ambiguïté, c'est que les conjonctions et les adverbes ont plusieurs significations. Par exemple, *vau*, qui est aussi bien conjonctive que disjonctive, signifie *et*, *mais*, *pour*, *que*, *or*, *alors*. *Ki* a également sept ou huit significations, savoir : *parce que*, *quoique*, *si*, *quand*, *de même que*, *ce que*, *combustion*, etc. ; et il en est de même de presque toutes les particules.

Mais voici une troisième source d'ambiguïtés multipliées : les verbes, en hébreu, n'ont à l'indicatif, ni présent, ni prétérit imparfait, ni plusque-parfait, ni futur parfait, ni les autres temps les plus usités dans les autres langues; à l'impératif et à l'infinitif, ils n'ont d'autres temps que le présent; au subjonctif enfin, ils n'en ont point du tout. Or, bien qu'il soit aisé de réparer ce défaut de temps et de modes selon des règles certaines tirées des principes de la langue, et que l'élégance même y trouve son compte, il n'en est pas moins vrai que les plus anciens écrivains ont négligé totalement ces règles, mettant sans distinction le futur pour le présent et pour le prétérit, et réciproquement le prétérit pour le futur; se servant de l'indicatif pour l'impératif et pour le subjonctif; donnant enfin naissance à une foule d'amphibologies.

Outre ces trois causes d'ambiguïté, j'en dois citer deux autres qui sont encore de plus grande conséquence : la première, c'est que l'hébreu n'a pas de voyelles; la seconde, c'est qu'il ne fournit

aucun signe pour séparer les phrases et prononcer les mots. Je sais bien qu'on a remplacé tout cela dans la Bible par des points et des accents ; mais nous ne pouvons nous y fier, sachant bien qu'ils ont été imaginés et introduits par des hommes d'un temps postérieur, dont l'autorité ne doit avoir aucune valeur à nos yeux. Quant aux anciens Hébreux, il est parfaitement certain, par une foule de témoignages, qu'ils écrivaient sans points (je veux dire sans voyelles et sans accents), de sorte que les interprètes venus plus tard les ont ajoutés au texte, suivant la manière dont ils l'entendaient : d'où il suit qu'il n'y faut voir autre chose que leurs sentiments particuliers, et ne pas accorder à ces signes arbitraires plus d'autorité qu'à une explication proprement dite. C'est faute de savoir toutes ces circonstances que plusieurs ne peuvent comprendre pourquoi l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* est parfaitement excusable d'avoir (au chap. XI, vers. 21) interprété le texte du chap. XLVII, vers 31, de la *Genèse* tout autrement qu'il ne faudrait faire en suivant le texte ponctué. Je demande en effet si l'apôtre avait à s'adresser aux *ponctuistes* pour entendre l'Écriture. C'est bien plutôt ces ponctuistes eux-mêmes qu'il faut mettre en cause ; et, pour le prouver, et en même temps pour faire voir à chacun que cette divergence dans l'interprétation provient du défaut de voyelles, je vais exposer ici les deux sens qu'on a donnés à cet endroit de l'Écriture. Les ponctuistes ont entendu ainsi (par leur manière de ponctuer) : *Et Israël se pencha sur*, ou (en chargeant *hgain* en *aleph*, lettre du même organe) *vers le chevet de son lit*. L'auteur de l'*Épître* a entendu, au contraire : *Et Israël se pencha sur le haut de son bâton*. Pourquoi cela ? c'est qu'il a lu *mate* au lieu de *mita*, différence qui est tout entière dans les voyelles. Or maintenant, comme il ne s'agit dans le récit de la *Genèse* que de la vieillesse de Jacob, et non pas de sa maladie, dont il est parlé seulement au chapitre qui suit, il est vraisemblable que l'écrivain a voulu dire que Jacob se pencha sur le haut de son bâton, geste familier aux vieillards d'un âge très-avancé, et non pas sur le chevet de son lit. Ajoutez que cette manière d'entendre le texte a encore un autre avantage, c'est qu'on n'est obligé de supposer aucune subalternation de lettres. Cet exemple peut donc servir, non-seulement à montrer l'accord de ce passage de l'*Epître aux Hebreux*

avec le texte de la *Genèse*, mais à faire voir en même temps combien peu il faut se fier à la ponctuation et à l'accentuation actuelles de la Bible ; d'où il résulte qu'on doit les tenir pour suspectes, et revoir le texte tout de nouveau, si l'on veut interpréter sans préjugé les saintes Ecritures.

Je reviens à mon sujet : il est aisé de reconnaître par la nature et la constitution de la langue hébraïque qu'aucune méthode n'est capable d'en éclaircir toutes les difficultés. Car il ne faut point espérer d'y réussir par la comparaison des passages, bien que ce soit le seul moyen de reconnaître le véritable sens de chacun d'eux, parmi une infinité de sens divers que l'usage de la langue permet de leur donner. Mais d'abord ce n'est guère que par hasard qu'un passage peut servir à en éclaircir un autre, nul prophète n'ayant écrit dans le dessein d'expliquer ses propres paroles ou celles de ses devanciers. De plus, nous ne pouvons pas déduire la pensée d'un prophète, d'un apôtre, etc., de celle d'un autre prophète ou d'un autre apôtre, si ce n'est dans les choses qui regardent la pratique de la vie ; mais dès qu'il s'agit de choses spéculatives, ou de récits historiques et miraculeux, cela est absolument impossible. Et il me serait aisé de montrer ici par plusieurs exemples qu'il y a dans l'Écriture une foule de passages inexplicables; mais j'aime mieux ajourner présentement cette espèce de preuve, afin de terminer ce qui me reste à dire sur les difficultés et les défauts qui se rencontrent dans la méthode que je propose ici pour interpréter l'Ecriture. Cette méthode nous impose la nécessité de connaître l'histoire de la destinée de tous les livres de l'Écriture; or cette histoire nous est le plus souvent inconnue; car, ou bien nous ne savons pas du tout quels ont été les auteurs de ces livres, ou, si l'on veut, les personnes qui les ont écrits, ou bien nous avons au moins des doutes sur ce point. De plus, ces ouvrages dont les auteurs nous sont inconnus, nous ignorons à quelle occasion et en quel temps ils ont été écrits. Mais ce n'est pas tout, nous ignorons encore quelles mains les ont recueillis, quels exemplaires ont fourni des leçons si diverses; nous ne savons pas enfin si d'autres exemplaires ne renfermaient pas d'autres leçons. Or nous avons fait voir ailleurs combien il serait important d'être instruit de toutes ces circonstances. Mais, n'en ayant dit que peu de mots, c'est ici le moment d'en parler avec quelque étendue.

Supposons qu'on vienne à lire dans un ouvrage des choses incroyables, ou incompréhensibles, ou écrites en termes obscurs; que l'auteur en soit inconnu, et qu'on ignore en quel temps et à quelle occasion il les a écrites; il est clair qu'on chercherait en vain à s'assurer du véritable sens de ses paroles, puisqu'il serait impossible de savoir quelle a été, quelle a pu être l'intention qui les a dictées. Si, au contraire, l'on est parfaitement informé sur tous ces points, on peut alors débarrasser son esprit de tout préjugé, et déterminer exactement ce qu'il faut et ce qu'il ne faut pas attribuer à l'auteur de cet ouvrage ou à celui qui l'a inspiré; on a une règle entre les mains pour interpréter son livre, et n'y rien supposer que ce qu'il contient effectivement et ce que comportent le temps et les circonstances où il a été composé. Tout cela ne sera certainement contesté de personne. C'est en effet la chose du monde la plus ordinaire de lire des récits du même genre en divers ouvrages, et d'en juger tout diversement suivant l'opinion qu'on s'est formée des auteurs. Je me souviens d'avoir lu autrefois quelque part qu'un certain personnage nommé Roland furieux traversait les régions de l'air sur un monstre ailé qu'il menait à son gré, massacrant un nombre infini d'hommes et de géants, et mille autres récits fantastiques tout à fait inconcevables pour la raison. Or, il y a dans Ovide une histoire toute pareille de Persée; et dans les livres des *Juges* et des *Rois*, il est dit que Samson, seul et sans armes, tua des milliers d'hommes, et qu'Élie fut enlevé au ciel sur un char enflammé et traîné par des coursiers de feu. Je dis donc que toutes ces histoires sont exactement semblables; et néanmoins nous en portons des jugements très-divers; car nous disons que l'auteur de *Roland furieux* a écrit pour se jouer, et qu'Ovide a eu des vues politiques; mais le troisième historien nous expose des choses sacrées. D'où vient cette différence? uniquement des opinions que nous nous sommes formées à l'avance touchant ces trois écrivains. Il est donc certain que, pour interpréter des ouvrages qui contiennent des choses obscures et incompréhensibles, il est particulièrement nécessaire d'en connaître les auteurs. Et de même aussi, par des raisons toutes semblables, on conçoit qu'il ne serait pas possible de discerner, parmi tant de leçons diverses qui se rencontrent dans les histoires obscures, quelles sont les véritables, à

moins de savoir en quels exemplaires ces leçons ont été trouvées, et s'il n'y a pas d'autres leçons données par des hommes d'une plus grande autorité.

Une autre difficulté que rencontre notre méthode dans l'interprétation de certains livres de l'Écriture, c'est que nous ne les avons plus dans la même langue où ils ont été écrits. C'est une opinion généralement reçue que l'*Évangile selon Matthieu* et même l'*Épître aux Hébreux* ont été écrits en langue hébraïque ; or le texte primitif n'existe plus. De même on ne sait pas bien en quelle langue a été écrit le livre de *Job*. Aben Hezra soutient en ses commentaires qu'il a été traduit d'une autre langue en hébreu, et il en explique ainsi les obscurités. Je ne dis rien des livres apocryphes, car ils ont une autorité toute différente.

Voilà toutes les difficultés qu'on a à surmonter quand on veut interpréter l'Écriture en se fondant sur son histoire. Elles sont si grandes que j'ose affirmer qu'il faut savoir ignorer le véritable sens d'une foule de passages des livres saints, si l'on ne veut se payer de vaines conjectures. Toutefois il faut bien remarquer que ces difficultés ne se présentent que lorsqu'il s'agit dans les prophètes des choses incompréhensibles pour la raison ou qui ne s'adressent qu'à l'imagination; car pour les choses que l'entendement peut atteindre d'une vue claire et distincte [1], et qui sont concevables par elles-mêmes, on a beau en parler obscurément, nous les entendons toujours sans beaucoup de peine, suivant le proverbe : A qui comprend, un mot suffit. Euclide, par exemple, qui n'a traité dans ses livres que d'objets très-simples et parfaitement intelligibles, se fait comprendre en toute sorte de langues par les moins habiles; et il n'est point du tout nécessaire, pour pénétrer dans sa pensée et être certain du véritable sens de ses paroles, de posséder parfaitement la langue où il a écrit; il suffit d'en avoir une connaissance très-ordinaire et dont un enfant serait capable. Ce n'est pas non plus une chose nécessaire de connaître la vie de cet auteur, ses mœurs, ses préjugés, le temps et la langue où il a composé ses ouvrages, à qui il les a adressés, les diverses fortunes qu'ils ont subies, les diverses leçons qu'ils ont reçues, comment enfin et par

1. Voyez les *Notes de Spinoza*, note 9.

qui leur autorité scientifique s'est établie. Or ce que nous disons d'Euclide se peut étendre à tous les auteurs qui ont traité de choses concevables par elles-mêmes. D'où je conclus qu'il n'est rien de plus aisé que de comprendre l'Écriture au moyen de son histoire, et d'en établir le véritable sens en tout ce qui touche les vérités morales; car les principes de la véritable piété, étant communs à tous, s'expriment dans les termes les plus familiers à tous, et il n'est rien de plus simple ni de plus facile à comprendre; d'ailleurs, en quoi consiste le salut et la vraie béatitude, sinon dans la paix de l'âme? Or l'âme ne trouve la paix que dans la claire intelligence des choses. Il suit donc de là de la façon la plus évidente que nous pouvons atteindre avec certitude le sens de l'Écriture sainte en tout ce qui touche à la béatitude et au salut. Et, s'il en est ainsi, pourquoi nous mettre en peine du reste? Comme il faut beaucoup d'intelligence et un grand effort de raison pour pénétrer jusqu'à ces matières, c'est un signe assuré qu'elles sont plus faites pour satisfaire la curiosité que pour procurer une utilité véritable.

J'ai exposé, dans ce qui précède, la vraie méthode pour interpréter l'Écriture, et il me semble que ma pensée doit paraître suffisamment éclaircie. Aussi je ne doute pas que chacun ne s'aperçoive que cette méthode ne demande aucune autre lumière que celle de la raison naturelle, dont la fonction et la puissance consistent surtout, comme on sait, à conduire l'esprit par des conséquences légitimes, de ce qui est connu ou donné comme tel à ce qui est obscur et inconnu. Or notre méthode ne requiert point d'autre procédé que celui-là, et si elle n'est pas capable, comme nous le reconnaissons nous-même, de surmonter toutes les difficultés qui se rencontrent dans l'interprétation des livres saints, ce n'est point à elle qu'il faut reprocher cette insuffisance; elle tient à ce que les hommes n'ont pas toujours suivi la voie droite et légitime; et cette voie, ainsi abandonnée de tous, est devenue avec le temps si difficile et si obstruée qu'il est presque impossible de s'y frayer un passage. C'est ce dont on peut s'assurer, je crois, en considérant la nature des difficultés qui ont été signalées tout à l'heure.

Il ne nous reste plus qu'à examiner les opinions de ceux qui combattent la nôtre. La première qui se présente consiste à pre-

tendre que l'interprétation de l'Écriture surpasse la portée de la raison naturelle, et qu'une lumière surnaturelle est absolument nécessaire pour comprendre les livres saints. Qu'entendent-ils par cette lumière surnaturelle? C'est un point dont je leur laisse l'explication. Quant à moi, je n'y vois autre chose que cet aveu, déguisé il est vrai sous des termes obscurs, qu'ils ont les mêmes doutes que nous sur un grand nombre de passages de l'Écriture. Que l'on examine en effet d'un œil attentif les explications qu'ils nous donnent; bien loin d'y trouver un caractère surnaturel, on n'y verra que de simples conjectures. Et si on compare ces conjectures avec l'interprétation de ceux qui avouent ingénument qu'ils ne sont éclairés d'aucune lumière surnaturelle, on se convaincra que tout est parfaitement égal de part et d'autre, et qu'il n'y a des deux côtés rien autre chose que des explications humaines, trouvées avec effort après de longues méditations. Nos adversaires soutiennent, il est vrai, que la lumière naturelle est trop faible pour pénétrer jusqu'à l'Écriture sainte; mais n'avons-nous pas déjà démontré que la difficulté d'entendre les livres saints ne provient pas de la faiblesse de la raison, mais de la paresse (pour ne pas dire de la malice) de ceux qui ont négligé de nous transmettre, quand la chose était possible et facile, une histoire fidèle de l'Écriture? De plus, la lumière surnaturelle dont on nous parle est, au sentiment de tout le monde, un don divin qui n'est accordé qu'aux fidèles. Or ce n'est pas aux seuls fidèles que les prophètes étaient habitués à s'adresser, mais plus particulièrement aux infidèles et aux méchants, qui à ce compte eussent été incapables de comprendre les paroles des apôtres et des prophètes. Il semblerait donc que ces envoyés divins n'avaient mission de prêcher qu'aux enfants, et non pas à des hommes doués de raison. Je demande aussi à quoi il aurait servi que Moïse établît des lois, si les fidèles seuls, qui n'ont besoin d'aucune loi, eussent été capables de les entendre? Il paraît donc bien certain que ceux qui, pour entendre les prophètes et les apôtres, cherchent une lumière surnaturelle ne sont pas suffisamment éclairés de la naturelle; tant s'en faut qu'ils aient reçu des dons supérieurs et divins.

Maimonide a adopté des sentiments bien différents. Il a cru qu'il n'y a point de passage dans l'Écriture qui n'admette plusieurs sens

divers et même contraires; et qu'il est impossible d'être assuré du véritable, si l'on n'a la preuve que l'interprétation qu'on propose ne contient rien qui ne soit d'accord avec la raison. Car s'il se trouve que le sens littéral, quoique parfaitement clair en soi, choque la raison, il est d'avis qu'on le doit abandonner pour en chercher un autre; c'est ce qu'il explique très-expressément au chap. xxv, part. 2, du livre *More Nebuchim* : « *Sachez bien*, dit-il, *que si nous ne voulons pas admettre l'éternité du monde, ce n'est point à cause des passages de l'Écriture où il est dit que le monde a été créé* ; *car il y a tout autant de passages où Dieu nous est représenté comme corporel. Or, de même que nous avons expliqué ces endroits de l'Écriture de façon à éloigner de la nature de Dieu toute matérialité, nous aurions également trouvé moyen d'interpréter les passages sur la création dans un sens favorable à l'éternité du monde; et la chose même eût été pour nous plus facile et plus commode*; *mais ce qui nous a empêché d'en user de la sorte et d'admettre que le monde est éternel, ce sont les deux raisons que voici : 1° Il résulte des plus claires démonstrations que Dieu n'est pas un être corporel, et par conséquent il est nécessaire d'approprier à cette vérité tous les endroits de l'Écriture qui y sont littéralement contraires, puisqu'il est de toute certitude que l'interprétation littérale n'est pas véritable. Mais l'éternité du monde n'est établie par aucune démonstration*; *d'où il résulte qu'il n'y a aucune nécessité de faire violence au texte de l'Ecriture pour la mettre d'accord avec une opinion tout au plus vraisemblable, puisqu'il y a même quelque raison d'incliner vers l'opinion contraire. 2° Ma seconde raison c'est que le principe de l'immatérialité de Dieu n'a rien de contraire à l'esprit de la loi*, etc.; *au lieu que l'éternité du monde, admise au sens d'Aristote, détruit la loi par son fondement*, » etc. Telles sont les propres paroles de Maimonide, et il est aisé de s'assurer que nous avons fidèlement rapporté sa doctrine: car si cet auteur eût admis par la raison que le monde est éternel, il n'eût pas hésité à presser et à violenter le texte de l'Écriture pour en tirer la confirmation de ce principe. Il eût même été immédiatement convaincu, en dépit de l'Écriture et contre ses déclarations les plus claires, qu'elle enseigne expressément l'éternité du monde. Il suit de là que, dans l'opinion de Maimonide, on ne peut être certain du véritable sens d'un passage de l'Écriture, si clair qu'il soit d'ail-

leurs, tant qu'on est en doute sur la vérité de la doctrine qu'il exprime. Car pendant que ce doute subsiste, on ignore encore si le sens littéral de l'Écriture est d'accord ou non avec la raison, et, par conséquent, s'il est ou non le véritable. Certes si Maimonide disait vrai, j'avouerais franchement que pour interpréter l'histoire il faut une autre lumière que celle de la raison naturelle. Car n'y ayant presque rien dans la Bible qui se puisse déduire de principes rationnels, il est clair que la raison ne peut nous être d'aucune utilité en ces rencontres pour entendre les livres saints, et, par conséquent, une lumière plus haute serait ici absolument nécessaire. Une autre conséquence de l'opinion de Maimonide, c'est que le vulgaire, qui ne sait ce que c'est qu'une démonstration ou n'a pas le temps de s'y appliquer, ne pourrait connaître l'Écriture Sainte que sur l'autorité et le témoignage des philosophes; et, à ce compte, il faudrait les supposer infaillibles. Voici donc une autorité fort nouvelle dans l'Église, une nouvelle espèce de prêtres et de pontifes; et certes elle inspirerait au vulgaire moins de vénération que de mépris. On dira que notre méthode exige, elle aussi, une connaissance que le vulgaire ne peut acquérir, celle de l'hébreu; mais cette objection ne nous atteint réellement pas. Car la masse des Juifs et des gentils, à qui s'adressaient autrefois dans leurs prédications et dans leurs écrits les prophètes et les apôtres, entendait parfaitement leur langage, et, par conséquent, pouvait entendre leur pensée; au lieu qu'elle était incapable de saisir la raison des choses qu'on lui enseignait, ce qui était pourtant, suivant Maimonide, une condition nécessaire pour les comprendre. Ce n'est donc pas une suite nécessaire de notre méthode d'obliger le peuple à se soumettre au témoignage des interprètes de l'Écriture, puisque nous citons un peuple qui entendait la langue des prophètes et des apôtres; et nous pouvons mettre Maimonide au défi d'en indiquer un qui soit capable de comprendre la raison des choses. Quant au peuple d'aujourd'hui, nous avons déjà fait voir qu'il lui est facile d'entendre en chaque langue toutes les choses nécessaires au salut, sans avoir besoin d'en connaître la raison; elles ont en effet un caractère si général et un rapport si étroit à la vie commune, qu'elles se font concevoir par elles-mêmes et indépendamment du témoignage des interprètes. Il en est tout autre-

ment, je l'avoue, des passages des livres saints qui ne regardent pas le salut; mais ici, le peuple et les doctes partagent la même fortune.

Je reviens au sentiment de Maimonide, afin de l'examiner de plus près. Il suppose, en premier lieu, que les prophètes sont d'accord entre eux sur toutes choses, et que ce sont même de grands philosophes et de grands théologiens, puisque leurs opinions, suivant lui, sont toujours fondées sur la vérité des choses: or, nous avons prouvé le contraire au chapitre II. Il suppose, en second lieu, que l'Écriture ne fournit point à qui veut l'interpréter les lumières nécessaires, par la raison qu'elle ne démontre rien, ne donne jamais de définitions, ne remonte pas enfin aux premières causes, d'où il suit que ce n'est point en elle qu'il faut chercher la vérité des choses, et en conséquence que ce n'est point elle qui peut nous éclairer sur son propre sens. Mais cette seconde prétention est aussi fausse que la première, et nous avons également montré dans notre deuxième chapitre, tant par la raison que par des exemples, que le sens de l'Écriture ne doit être cherché que dans l'Écriture elle-même, lors même qu'elle ne parle que de choses accessibles à la lumière naturelle. Maimonide suppose enfin qu'il nous est permis d'interpréter l'Écriture selon nos préjugés, de la torturer à notre gré, d'en rejeter le sens littéral, quoique très-clair et très-explicite, pour y substituer un autre sens. Mais outre que cette licence est tout ce qu'il y a de plus contraire aux principes que nous avons établis dans le chapitre déjà cité et dans les suivants, qui ne voit qu'elle est excessive et téméraire au plus haut degré? Accordons-lui du reste cette extrême liberté; de quoi lui servira-t-elle? De rien assurément; car il sera toujours impossible d'expliquer et d'interpréter par sa méthode les passages obscurs et incompréhensibles qui composent la plus grande partie de l'Écriture: au lieu qu'il n'y a rien au monde de plus facile, en suivant notre méthode, que d'éclaircir beaucoup de ces obscurités, et d'aboutir sûrement à d'exactes conséquences, ainsi que nous l'avons déja prouvé et par la raison et par le fait. Quant aux passages qui par eux-mêmes sont intelligibles, on en connaît assez le sens par la construction du discours. Je conclus de là que la méthode de Maimonide est absolument inutile. Ajoutez qu'elle ôte au peuple toute la certitude qu'il

peut tirer d'une lecture faite avec sincérité, et à tout le monde la faculté d'entendre l'Écriture par une méthode toute différente. Il faut donc rejeter absolument la méthode de Maimonide comme inutile, dangereuse et absurde.

Si on nous propose maintenant la tradition des pharisiens ou l'autorité des pontifes de Rome, nous dirons que la première n'est pas d'accord avec elle-même; et, quant à la seconde, elle ne s'appuie pas sur des témoignages assez authentiques, et nous n'avons pas d'autre motif pour la rejeter. Car si l'Écriture nous montrait l'autorité de ces pontifes aussi clairement qu'elle fait celle des pontifes de l'ancienne loi, peu nous importerait qu'il y ait eu des papes hérétiques et impies, puisqu'il s'en est également rencontré parmi les Hébreux qui ne valaient pas davantage, et qui se sont emparés du pontificat pas des moyens illégitimes, ce qui ne les a pas empêchés d'exercer le pouvoir suprême d'interpréter la loi. On peut en voir la preuve dans l'*Exode*, chap. XVII, vers. 11 et 12; chap. XXXIII, vers 10; et dans *Malachie*, chap. II, vers. 8. Or, comme nous ne rencontrons dans l'Écriture aucun témoignage semblable en faveur des pontifes romains, leur autorité demeure à nos yeux fort suspecte. On dira peut-être que la religion catholique n'a pas moins besoin d'un pontife que l'ancienne loi; mais ce n'est là qu'une illusion; car il faut remarquer que la loi de Moïse étant pour les Hébreux le droit public de la patrie, elle ne pouvait subsister sans une autorité publique; car s'il était permis à chaque citoyen d'interpréter à son gré les droits des autres citoyens, il n'y a point d'État qui fût capable de se maintenir. Le droit public ne serait plus que le droit particulier, et l'ordre social s'écroulerait incontinent. Mais il en va tout autrement en matière de religion : car comme elle consiste moins dans les œuvres extérieures que dans la simplicité et la pureté de l'âme, elle n'a besoin d'être protégée par aucune autorité publique. Ce n'est point en effet l'empire des lois, ce n'est point la force publique, qui donnent aux cœurs cette droiture et cette pureté; et personne ne peut être contraint par la force à suivre les voies de la béatitude. Des conseils fraternels et pieux, une bonne éducation, et avant tout la libre possession de ses jugements, voilà les seuls moyens d'y conduire. Ainsi donc, puisque chacun a pleinement le droit de penser avec liberté, même

en matière de religion, et qu'on ne peut concevoir que personne renonce à l'exercice de ce droit, il s'ensuit que chacun dispose d'une autorité souveraine et d'un droit absolu pour prendre parti sur les choses religieuses, et, par conséquent, pour les expliquer lui-même et en être l'interprète. Car de même que le droit d'interpréter les lois et la décision souveraine des affaires publiques n'appartiennent au magistrat que parce qu'elles sont du droit public, de même chaque particulier a une autorité absolue pour décider de la religion et pour l'expliquer, parce qu'elle est du droit particulier. Il s'en faut donc beaucoup qu'on puisse inférer de l'autorité qu'exerçaient jadis les pontifes hébreux dans l'interprétation des lois du pays, que le pontife romain ait le même droit pour interpréter la religion; tout au contraire, on est mieux fondé à en conclure que chacun a ce droit pour ce qui le concerne, et nous tirons de là une preuve nouvelle de l'excellence de notre méthode. Car puisque chacun a le droit d'interpréter l'Écriture, il en résulte que la seule règle dont il faille se servir, c'est la lumière naturelle commune à tous les hommes, et par conséquent que toute lumière surnaturelle, toute autorité étrangère n'y sont nullement nécessaires. Il ne faut point en effet que l'interprétation des livres saints soit si difficile qu'elle ne puisse être pratiquée que par de très-subtils philosophes; il faut au contraire qu'elle soit proportionnée à la portée commune et à l'ordinaire capacité des esprits; or, c'est là justement le caractère de notre méthode, puisque nous avons montré que ce n'est point à elle qu'il faut s'en prendre de toutes les difficultés qui se rencontrent dans l'explication des livres saints, mais à la négligence des hommes.

CHAPITRE VIII.

ON FAIT VOIR QUE LE PENTATEUQUE ET LES LIVRES DE JOSUÉ, DES JUGES, DE RUTH, DE SAMUEL ET DES ROIS NE SONT POINT AUTHENTIQUES. — ON EXAMINE ENSUITE S'ILS SONT L'OUVRAGE DE PLUSIEURS OU D'UN SEUL, ET QUEL EST CET UNIQUE ÉCRIVAIN.

Nous avons traité dans le précédent chapitre des principes sur lesquels repose la connaissance de l'Écriture, et il a été établi

qu'une histoire fidèle des livres saints est la base de tout le reste. Or cette histoire si nécessaire, les anciens l'ont entièrement négligée, ou du moins les témoignages et les écrits qu'ils ont pu nous transmettre à cet égard ont péri par l'injure du temps, laissant dans la connaissance de l'Écriture une lacune à jamais déplorable. On pourrait toutefois réparer jusqu'à un certain point cette perte, si les hommes qui ont recueilli l'héritage des anciens avaient su garder une juste mesure et transmettre à leurs successeurs, en toute sécurité, le peu qu'ils avaient entre les mains, sans l'altérer par des additions indiscrètes; mais il ont si bien fait, que l'histoire de l'Écriture est non-seulement restée imparfaite, mais qu'elle contient d'assez graves erreurs pour qu'il soit également impossible ou de s'y confier ou de la refaire. J'ai dessein cependant de reprendre la connaissance de l'Écriture Sainte par ses fondements, et plus encore, de dissiper les préjugés des théologiens sur cette matière. Certes, j'ai bien lieu de craindre que cette entreprise ne soit tardive; car les choses en sont venues au point que les hommes ne veulent plus qu'on les redresse; et ils s'attachent d'une façon si opiniâtre aux opinions qu'une apparence trompeuse de religion leur a fait embrasser, que la raison ne peut plus faire valoir ses droits qu'auprès d'un très-petit nombre; tant les préjugés ont étendu leur empire sur la masse des hommes. Voilà de grands obstacles au dessein que je me propose, mais je persiste à tenter l'épreuve, convaincu qu'il ne faut point désespérer d'un heureux succès.

Pour procéder avec ordre, j'examinerai d'abord les préjugés établis touchant les écrivains qui ont composé les livres saints; je commencerai par l'auteur du *Pentateuque*. On a cru généralement que cet auteur est Moïse. Les pharisiens défendaient si fermement cette opinion, qu'on n'y pouvait contredire sans être à leurs yeux hérétique, et c'est pourquoi Aben-Hezra, homme d'un libre génie et d'une érudition peu commune, qui a découvert le premier, à ma connaissance, le préjugé que je vais combattre, n'a pas osé dire ouvertement sa pensée, se bornant à l'indiquer en termes très-obscurs. Pour moi, je vais dire nettement le fond de ma pensée et montrer clairement ce qu'il en est. Voici d'abord les paroles d'Aben-Hezra que je trouve dans son commentaire du *Deutéro-*

nome : « Au delà du Jourdain.... pourvu que tu entendes le mystère des douze.... Moïse a écrit aussi la loi.... et alors le Chananéen était en ce pays.... ce qui sera manifesté sur la montagne de Dieu.... et voici son lit, son lit de fer.... alors tu connaîtras la vérité. » Par ce peu de paroles, Aben-Hezra donne à entendre et en même temps il fait voir que ce n'est point Moïse qui a écrit le *Pentateuque*, mais un écrivain très-postérieur, et que le livre écrit par Moïse est tout autre que celui que nous avons. Pour établir ce point, il observe premièrement : que la préface même du *Deutéronome*, ne peut avoir été écrite par Moïse, puisqu'il ne passa pas le Jourdain. En second lieu : que le livre entier de Moïse fut écrit sur le circuit d'un seul autel (voyez le *Deutéronome*, chap. XXVII ; et *Josué*, chap. VIII, vers. 37, etc.), qui, d'après la tradition des rabbins, n'était formé que de douze pierres, ce qui prouve clairement que ce livre avait bien moins d'étendue que n'en a le *Pentateuque*. C'est ainsi du moins que j'entends le *mystère des douze*, dont parle Aben-Hezra, à moins qu'il n'ait voulu faire allusion aux douze malédictions dont il est question au chapitre déjà cité du *Deutéronome*, et peut-être nous donner à penser qu'elles ne se trouvaient pas dans le livre de la loi, par la raison que Moïse ordonne aux lévites de lire au peuple, outre l'exposition de la loi, ces douze malédictions, pour les contraindre par la force du serment à l'obéissance. Peut-être aussi notre auteur avait-il dans l'esprit le dernier chapitre du *Deutéronome* où se trouve la mort de Moïse racontée en *douze* versets. Mais il est inutile d'insister plus longuement sur ce passage particulier d'Aben-Hezra et sur les rêveries des autres commentateurs. Je viens à la troisième remarque de notre savant auteur, qui cite cet endroit du *Deutéronome* (chap. XXXI, vers. 6) : « *Et Moïse écrivit la loi ;* » et en conclut que ces paroles ne peuvent être de Moïse, mais d'un autre écrivain qui raconte la vie et les écrits de Moïse. En quatrième lieu, il s'appuie du passage de la *Genèse* (chap. XII, vers 6), où l'historien, racontant le passage d'Abraham à travers le pays de Chanaan, ajoute que « *le Chananéen était alors en ce pays,* » paroles qui marquent évidemment un autre état de choses pour le temps où écrit l'historien. D'où il suit que ce récit ne peut avoir été fait qu'après la mort de Moïse, à l'époque où les Chananéens, chassés de leur pays, ne possédaient plus ces con-

trées. Aben-Hezra insiste encore sur ce point : « *Et le Chananéen,* » dit-il, « *était alors en ce pays. Il y a apparence que Chanaan* (neveu de Noé) *s'empara du pays des Chananéens, possédé par un autre maître; que si les choses ne sont pas ainsi, il y a là quelque mystère, et celui qui l'entend doit s'abstenir.* » Ce qui veut dire que si Chanaan s'empara de ces contrées, le sens du passage est alors que « *le Chananéen avait autrefois occupé le pays,* » ce qui marque un autre état de choses, non pour le temps présent, mais pour le temps antérieur où le pays de Chanaan était au pouvoir d'une autre nation. Mais si Chanaan est le premier qui ait habité cette contrée (comme on peut le conclure de la *Genèse*, chap. x), il est clair en ce cas que le passage en question se rapporte en effet au temps présent, c'est-à-dire à celui où parle l'écrivain ; et il s'ensuit alors que ce temps n'est pas celui de Moïse, puisqu'au temps de Moïse, les Chananéens possédaient encore leur pays. Voilà le mystère sur lequel Aben-Hezra recommande de ne point s'expliquer. La cinquième remarque de notre auteur, c'est que la montagne de Moïse est appelée dans la *Genèse* (chap. XXII, vers. 14) montagne de Dieu [1], nom qu'elle n'a porté qu'après avoir été choisie pour la construction du temple ; or il est clair que ce choix n'était pas encore fait du temps de Moïse, puisqu'au lieu de marquer un lieu pour cet usage au nom du Seigneur, il prédit qu'un jour le Seigneur le désignera lui-même et lui fera porter son nom. Aben-Hezra fait remarquer encore les paroles qui, dans le chapitre III du *Deutéronome*, accompagnent l'histoire d'Og, roi de Basan : « *De la défaite des géants* [2], *il ne resta que le seul Og, roi de Basan. Or son lit était un lit de fer, le même sans doute qui est dans Rabat, ville des enfants d'Ammon, et qui a neuf coudées de long,* » etc. Cette parenthèse indique évidemment que l'auteur du livre a vécu long-temps après Moïse, car on ne s'exprime de la sorte que lorsqu'on raconte des événements d'une date très-ancienne, et qu'on cite en témoignage de la vérité de son récit les monuments du passé. Et sans aucun

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 11.

2. On remarquera que le mot hébreu *Raphaim* signifie *Damnés;* mais on peut croire, d'après les *Paralipomènes*, ch. XX, que c'est aussi un nom propre. Je pense donc qu'en cet endroit il marque le nom d'une famille. (*Note de Spinoza.*)

doute, le lit dont il est ici question ne fut trouvé qu'au temps de David, qui s'empara le premier de Rabat, ainsi qu'on le raconte au livre de *Shamuel* (chap. XII, vers. 30). Mais ce n'est pas en cet endroit seulement que l'auteur du *Deutéronome* ajoute aux paroles de Moïse. Voici, un peu plus bas, un passage du même genre : « *Jaïr, fils de Manassé, a occupé toute la contrée d'Argob, jusqu'à la frontière des Géhurites et des Mahachatites; et il a donné son nom à tout le pays et aux bourgs de Basan, qu'on appelle encore aujourd'hui bourgs de Jaïr.* » Ces paroles sont certainement une addition de l'auteur du livre, destiné à éclaircir ce passage de Moïse qui précède immédiatement : « *J'ai donné l'autre moitié de Gilliad et tout le pays de Basan, qui était le royaume d'Og, à la moitié de la tribu de Manassé, ainsi que la juridiction d'Argob sur tout Basan, qui s'appelle terre des Géants.* » Il est hors de doute que les Hébreux, au temps où ce passage a été écrit, connaissaient très-bien les bourgs de Jaïr, tribu de Juda; mais ils ne comprenaient pas ces mots : « *juridiction d'Argob, terre des Géants,* » et voilà ce qui force l'historien à expliquer quels sont ces pays et les noms antiques qu'ils ont portés, et à expliquer en même temps pourquoi on les appelle présentement du nom de Jaïr, qui était de la tribu de Juda, et non de celle de Manassé (voyez *Paralipomènes,* chap. II, vers. 21 et 22).

Nous venons d'exposer les sentiments d'Aben-Hezra et de produire les passages du *Pentateuque* sur lesquels il fait reposer sa doctrine, mais il s'en faut infiniment qu'il ait épuisé le sujet, et il n'a pas même cité les endroits les plus importants. C'est une lacune que nous allons remplir.

1° L'auteur des livres du *Pentateuque*, outre qu'il parle de Moïse à la troisième personne, rend sur son compte un grand nombre de témoignages comme ceux-ci : « *Dieu a parlé à Moïse; Dieu s'entretenait face à face avec Moïse; Moïse était le plus humble des hommes* (*Nombres*, chap. XII, vers. 3); *Moïse fut saisi de colère contre les chefs ennemis* (ibid. chap. XXXI, vers. 14); *Moïse était un homme divin* (*Deutéronome*, chap. XXXIII, vers. 1); *Moïse, le serviteur de Dieu est mort; aucun prophète ne s'est rencontré en Israël qui fût semblable à Moïse*, » etc. Au contraire, dans le *Deutéronome*, où est exposée la loi que Moïse avait donnée au peuple et mise par écrit, Moïse parle de soi-même et raconte ses actes à la première

personne : « *Dieu m'a parlé* » (*Deutéronome*, chap. II, vers. 1, 17, etc.); « *j'ai prié Dieu*, » etc. Ce n'est qu'à la fin du livre que l'auteur, après avoir rapporté les paroles de Moïse, recommence son récit à la troisième personne, et nous raconte que Moïse écrivit cette loi qu'il avait d'abord expliquée de vive voix au peuple, donna aux Hébreux ses dernières instructions et cessa de vivre. Or il est clair que cette manière de parler, ces témoignages et toute la contexture de cette histoire, tout nous invite à penser que les livres du *Pentateuque* ne sont pas de la main de Moïse, mais de celle d'un autre écrivain.

2° Il est encore à remarquer qu'on ne trouve pas seulement dans cette histoire de Moïse sa mort, son ensevelissement et le deuil des Hébreux durant trente jours; mais qu'il y est dit expressément : « *Il ne s'est jamais vu en Israël aucun prophète comparable à Moïse, et que Dieu ait connu comme lui face à face.* » Or ce témoignage, Moïse n'a pu se le donner à lui-même, et il n'a pu lui être donné par aucun écrivain venu immédiatement après lui, mais seulement par un écrivain postérieur de plusieurs siècles. Qu'on y regarde en effet, l'auteur du livre parle d'un temps très-éloigné : « *Il ne s'est jamais rencontré aucun prophète.* » Et de même, quand il est question de la sépulture de Moïse, le texte porte que « *nul ne l'a connue jusqu'à ce jour.* »

3° On remarquera aussi qu'il y a de certains lieux qui ne sont pas désignés dans le *Pentateuque* par les noms qu'ils portaient au temps de Moïse, mais par des noms qu'ils ont reçus long-temps après. Ainsi, dans la *Genèse* (chap. XIV, vers. 1), il est dit : « *Abraham poursuivit les ennemis jusqu'à Dan.* » Or ce nom ne fut donné à la ville dont il s'agit que long-temps après la mort de Josué (voyez *Juges*, chap. XVIII, vers. 29).

4° Les récits historiques du *Pentateuque* s'étendent quelquefois au delà du temps où vivait Moïse. Car il est dit dans l'*Exode* que les enfants d'Israël mangèrent la manne durant l'espace de quarante années, jusqu'au moment où ils parvinrent dans des régions habitées, aux confins de Chanaan; c'est-à-dire jusqu'au temps dont il est parlé dans *Josué* (chap. V, vers. 12). On trouve aussi dans la *Genèse* (chap. XXXVI, vers. 31) : « *Ce sont les rois qui ont régné au pays d'Édom, avant qu'aucun roi ait régné sur les enfants*

d'Israël. » Or il n'est point douteux que l'historien ne parle en cet endroit des rois qu'avaient eus les Iduméens avant que David les eût subjugués [1] et qu'il eût établi des gouverneurs dans l'Idumée. Il est plus clair que le jour, d'après tous ces passages, que ce n'est point Moïse qui a écrit le *Pentateuque*, mais bien un autre écrivain postérieur à Moïse de plusieurs siècles.

Mais pour confirmer toutes ces preuves, examinons quels sont les livres que Moïse lui-même a écrits et qui sont cités dans le *Pentateuque;* nous verrons que ces livres ne sont point ceux du *Pentateuque.* Premièrement, nous savons certainement par l'*Exode* (chap. XVII, vers. 14) que Moïse écrivit par l'ordre de Dieu, la guerre contre Hamalek; mais le nom du livre n'est pas indiqué dans ce chapitre. Or, dans les *Nombres* (chap. XXI, vers. 12), il est question d'un livre intitulé : *Guerres de Dieu,* et sans aucun doute, c'est dans ce livre qu'était le récit de la guerre contre Hamalek, ainsi que de tous les campements que nous savons que Moïse (*Nombres*, chap. XXXIII, vers. 2) exposa par écrit. Nous trouvons dans l'*Exode* (chap. XXIV, vers. 47), l'indication d'un autre livre qui porte pour titre : *Livre de l'Alliance*[2], et que Moïse lut en présence des Israélites, quand, pour la première fois, ils firent alliance avec Dieu. Mais ce livre, ou plutôt cette épître, ne pouvait contenir que fort peu de chose, savoir, les lois ou commandemens de Dieu qui sont exposés depuis le vers. 22 du chap. XX de l'*Exode*, jusqu'au chap. XXIV; et personne ne contestera ceci, pourvu qu'il lise, d'un esprit libre et impartial, le chapitre cité plus haut. On y voit en effet qu'aussitôt que Moïse reconnut que le peuple était convenablement disposé pour faire alliance avec Dieu, il s'empressa d'écrire les lois que Dieu lui avait inspirées; et dès le commencement du jour, après avoir accompli quelques cérémonies, il lut les conditions du pacte sacré, devant tout le peuple réuni, qui dut sans doute les comprendre, puisqu'il y donna son plein consentement. Il est donc bien établi par ces deux raisons, savoir, le peu de temps employé par Moïse pour écrire ses lois, et l'intention qu'il avait en les écrivant de les faire servir à une alliance entre son peuple et

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 12.
2. On observera que *sepher*, en hébreu, signifie le plus souvent *épître* ou *feuillet*. (*Note de Spinoza.*)

Dieu ; il est, dis-je, bien établi que le livre dont nous parlons ne contenait rien de plus que ce que nous avons marqué tout à l'heure. Enfin c'est une chose très-certaine que dans la quarantième année après la sortie d'Égypte, Moïse expliqua de nouveau toutes les lois qu'il avait établies (voyez *Deutéron.*, chap. 1er, vers. 5) et fit contracter au peuple, pour la seconde fois, l'obligation d'y être fidèle (*ibid.*, chap. XXIX, vers. 14); puis il écrivit un livre où étaient consignées, avec l'explication de la Loi, le renouvellement de l'alliance (*Deutéron.*, chap. XXI, vers. 9), et ce livre fut appelé *Livre de la Loi de Dieu*. Plus tard, Josué y joignit le récit du nouvel engagement qu'il fit contracter au peuple hébreu et qui fut la troisième alliance des Juifs avec Dieu (*Josué*, chap. XXIV, vers. 25, 26). Or, comme nous ne possédons aucun livre qui contienne le second pacte de Moïse, ni celui de Josué, il s'ensuit nécessairement que le *Livre de la Loi de Dieu* a péri; à moins qu'on ne veuille donner dans les folles conjectures du paraphraste chaldéen Jonatan, et torturer avec lui les saintes Écritures. Ce commentateur téméraire a très-bien vu la difficulté; mais il a mieux aimé altérer la Bible qu'avouer son ignorance. Ce passage du livre de *Josué* (voyez chap. XXIV, vers. 26) : « *Et Josué écrivit ces paroles dans le Livre de la Loi de Dieu*, » voici comment il les traduit en chaldéen : « *Et Josué écrivit ces paroles, et les garda avec le Livre de la Loi de Dieu.* » Que dire à des interprètes de cette sorte, qui ne voient dans le texte de l'Écriture que ce qu'il leur plaît d'y trouver? N'est-ce point comme s'ils supprimaient la Bible pour en fabriquer une autre de leur façon? Concluons donc, sans nous arrêter à de semblables conjectures, que le *Livre de la Loi de Dieu*, qu'il est certain que Moïse a écrit, n'est point le *Pentateuque*, mais un livre tout différent, que l'auteur du *Pentateuque* a inséré plus tard dans son ouvrage. Et cette conséquence, que nous déduisons rigoureusement de ce qui précède, va être confirmée d'une manière éclatante par tout ce qui suit. Au passage déjà cité du *Deutéronome*, quand il est dit que Moïse écrivit le *Livre de la Loi*, l'historien ajoute que Moïse le déposa entre les mains des prêtres, avec l'ordre de le lire au peuple à des époques déterminées; ce qui prouve bien que ce livre avait une étendue beaucoup moindre que le *Pentateuque*, puisqu'il pouvait être lu tout entier dans le temps

d'une seule assemblée, et compris de tout le monde. Il ne faut point aussi perdre de vue cette circonstance, que de tous les livres écrits par Moïse, celui de *la Loi de Dieu,* est le seul, avec le *Cantique* (composé un peu plus tard pour être également appris par tout le peuple), que Moïse ait ordonné de conserver religieusement. Par la première alliance, en effet, Moïse n'avait fait prendre d'engagement aux Hébreux que pour eux-mêmes; mais, par la seconde, les Hébreux engageaient aussi leurs descendants (*Deutéron.*, chap. XXIX, vers. 14, 15); et c'est pourquoi Moïse ordonna que le livre, où était déposé ce pacte nouveau, fût religieusement transmis aux enfants des Hébreux, avec le *Cantique*, qui aussi regarde principalement l'avenir. Ainsi donc, d'une part, il n'est pas prouvé que Moïse ait écrit d'autres livres que ceux dont on vient de parler; de l'autre, il est certain qu'il n'a ordonné de transmettre à la postérité que le petit *Livre de la Loi de Dieu* et le *Cantique:* or, comme on rencontre en outre dans le *Pentateuque* un grand nombre de passages qui n'ont pu être écrits par Moïse, il suit de toutes ces preuves combinées que personne n'est en droit de dire que Moïse soit l'auteur du *Pentateuque*, et même que cette opinion est contraire à la raison.

Ici, on me demandera peut-être si Moïse n'écrivit pas ses lois au moment même où elles lui furent révélées; c'est-à-dire si, durant l'espace de quarante années, de toutes les institutions qu'il avait données au peuple, il n'écrivit rien de plus que ce petit nombre de commandements qui étaient contenus, comme nous l'avons dit plus haut, dans le livre de la première alliance? Voici ma réponse : alors même que j'accorderais qu'il paraît vraisemblable à la raison que Moïse écrivit ses lois au lieu même et au moment où elles lui furent inspirées, il n'en résulte nullement que nous puissions affirmer qu'il les ait effectivement écrites de cette façon; car il a été établi précédemment qu'il ne faut rien affirmer touchant l'Écriture, que ce qui est donné par l'Écriture elle-même, ou ce qui peut en être légitimement déduit; et quant à la pure raison, elle n'a rien à démêler dans ces matières. Mais ce n'est pas tout. la raison n'est point ici contre nous; puisque rien n'empêche de supposer que le sénat communiquait au peuple, par écrit, les édits de Moïse : et, dès lors, l'auteur du *Pentateuque* aura pu les

recueillir et les insérer, chacun en leur rang, dans l'histoire de la vie de Moïse. Voilà ce que j'avais à dire sur les cinq premiers livres de la Bible; il est temps de m'occuper des autres.

Les mêmes raisons qui viennent d'être exposées contre l'authenticité du *Pentateuque*, s'appliquent au livre de *Josué*. Il est clair, en effet, que ce ne peut être Josué qui dit de soi-même que sa renommée s'est étendue par toute la terre (voyez *Josué*, chap. VII, vers. 1); qu'il n'omit rien de ce que Moïse avait ordonné (*ibid.*, chap. VIII, dernier vers.; chap. XI, vers. 15); qu'étant parvenu à un âge avancé, il assembla tout le peuple hébreu; enfin qu'il rendit le dernier soupir. En second lieu, on trouve dans ce livre le récit de divers événements qui se sont passés après la mort de Josué. Il y est dit, par exemple, que le peuple adora Dieu, après la mort de Josué, tant que vécurent les vieillards qui avaient vu Josué vivant. Au chap. XVI, vers. 10), nous lisons qu'Ephraïm et Manassé *ne chassèrent point les Chananéens qui habitaient Gazer;* mais que *les Chananéens ont habité jusqu'à ce jour avec les enfants d'Ephraïm, et en ont été tributaires*. Or, ce fait est certainement le même qu'on trouve au chap. Ier du livre des *Juges*. Ajoutez que les mots *jusqu'à ce jour* marquent évidemment que l'historien parle d'un temps très-éloigné du sien. Je citerai encore un passage tout semblable, où il est question des fils de Jéhuda (chap. XV, dernier vers.), ainsi que l'histoire de Kaleb (*ibid.*, vers. 14 et suiv.). Il paraît également que le fait de ces deux tribus, qui s'unirent à la moitié d'une autre tribu pour élever un autel au delà du Jourdain (chap. XXII, vers. 10 et suiv.), s'est passé après la mort de Josué, puisque dans toute la suite du récit, il n'est pas dit un mot de lui, et qu'on y voit au contraire le peuple délibérer seul sur les affaires de la guerre; envoyer, de son propre chef, des ambassadeurs, attendre leur réponse et l'approuver. Enfin il résulte clairement du vers. 14 du chap. X, que le livre qui porte le nom de Josué a été écrit plusieurs siècles après sa mort. Ce verset porte en effet que *ni avant, ni après ce jour, aucun autre jour ne s'est rencontré où Dieu ait* (ainsi) *obéi à la voix d'un homme*, etc. Concluons de toutes ces preuves que, si Josué a écrit quelque livre, ce n'est pas le livre que nous avons sous son nom, mais plutôt celui qui est cité dans le cours du même récit, au chap. X, vers. 13.

Quant au livre des *Juges*, je ne crois pas qu'aucun homme de bon sens se puisse persuader qu'il ait été écrit par les juges eux-mêmes; l'épilogue qui termine le récit (chap. XXI) montrant assez que l'ouvrage entier a été composé par un seul historien. On remarquera en outre que l'auteur des *Juges* avertit en plusieurs endroits qu'aux temps dont il fait l'histoire, il n'y avait pas de roi en Israël; ce qui prouve que ce livre a été écrit à l'époque où les Hébreux eurent des rois à la tête du gouvernement.

Je ne m'arrêterai pas non plus bien long-temps sur les livres qui portent le nom de Shamuel, puisque le récit qui y est contenu se prolonge fort au delà de la vie de ce prophète. Je prie seulement qu'on fasse attention que ces livres sont postérieurs à Shamuel de plusieurs siècles. Nous trouvons en effet, au livre Ier (chap. IX, vers. 6), une sorte de parenthèse, ou l'historien nous avertit qu'*autrefois, en Israël, ceux qui se disposaient à aller consulter Dieu, disaient: Allons, rendons-nous auprès du Voyant; car on appelait alors Voyant celui qu'aujourd'hui on nomme Prophète.*

Il ne nous reste plus qu'à dire un mot des livres des *Rois;* car il résulte de ces livres eux-mêmes qu'ils ont été formés de différentes pièces, savoir les livres des faits de Salomon (voyez *Rois*, I, chap. XI, vers. 5), les chroniques des rois de Juda (voyez *ibid.*, chap. XIV, vers. 19–29), et les chroniques des rois d'Israël.

Concluons donc que tous les livres dont nous venons de parler successivement sont apocryphes, et que les événements dont on y trouve le récit sont racontés comme s'étant passés à une époque très-ancienne. Si l'on considère maintenant la suite et l'objet de tous ces livres, on n'aura pas de peine à reconnaître qu'ils sont l'ouvrage d'un seul historien, qui s'est proposé d'écrire les antiquités juives, depuis les temps les plus reculés jusqu'à la première dévastation de Jérusalem. Ces livres, en effet, sont si étroitement liés, qu'il est visible, par cet unique point, qu'ils forment un seul et même récit, composé par un seul et même historien. Aussitôt que l'histoire de la vie de Moïse est terminée, on passe immédiatement à celle de la vie de Josué en ces termes : « *Et il arriva quand Moïse, le serviteur de Dieu, fut mort, que Dieu dit à Josué,* » etc. Parvenu à la mort de Josué, l'historien se sert de la même transition pour commencer l'histoire des juges. « *Et il arriva, quand Jo-*

sué fut mort, que les enfants d'Israël demandèrent à Dieu, » etc. Le livre de *Ruth* est rattaché, comme une sorte d'appendice, à celui des *Juges : Et il arriva au temps que les juges jugeaient, qu'il y eut famine en ce pays*. C'est de la même façon que le premier livre de *Shamuel* est joint à celui de *Ruth*, et la même transition revient encore pour aller de ce premier livre au second, où l'histoire de David n'est pas terminée; cette histoire se continue au premier livre des *Rois*, qui en amène le second livre, comme il avait été amené lui-même par les livres précédents. Enfin l'ordre même et l'enchaînement des récits historiques marquent aussi l'unité de plan et d'historien. On commence en effet par nour exposer la première origine de la nation hébraïque; puis on arrive, en suivant l'ordre des temps, aux lois de Moïse, aux circonstances où il les donna aux Juifs, aux prédictions qu'il y ajouta; on raconte ensuite comment le peuple hébreu, ainsi que Moïse l'avait prédit, entra dans la terre promise (*Deutéron.*, chap. VII), et abandonna les lois de Dieu (*ibid.*, chap. XXXI, vers. 16), aussitôt qu'il y fut entré, d'où résultèrent pour lui une foule de maux (*ibid.*, vers. 17); comment il voulut par la suite se donner des rois (*Deutéron.*, chap. XVII, verset 14), dont le gouvernement fut malheureux ou prospère, suivant qu'ils s'écartèrent de la loi ou y furent fidèles (*ibid.*, chap. XXVIII, vers. 36 et dernier vers.), jusqu'à ce qu'enfin l'empire hébreu fut détruit, comme l'avait également prédit Moïse. Pour tous les autres faits, qui n'ont point de rapport à l'observation de la loi, on les passe sous silence, ou bien on renvoie le lecteur à d'autres historiens. Il est donc évident que tous ces livres conspirent à une seule fin, qui est de faire connaître les paroles et les commandements de Moïse, et d'en prouver l'excellence par le récit des événements. Nous arrivons donc, par trois ordres de preuves, savoir : l'unité d'objet de tous ces livres, leur étroite liaison, et leur caractère apocryphe, nous arrivons, dis-je, à cette conclusion qu'ils sont l'ouvrage d'un seul historien.

Quel est cet historien? Je ne puis plus répondre ici d'une manière certaine : toutefois, je suis très-porté à croire que c'est Hezras; et voici quelques raisons d'un certain poids qui autorisent ma conjecture. Premièrement, puisque cet historien, que nous savons être unique, continue son récit jusqu'au temps de la

liberté de Joachim, et qu'il ajoute ensuite que lui-même a pris place à la table du roi tout le temps qu'il a vécu (est-ce Joachim, ou le fils de Nébucadnesor; c'est ce que l'on ne peut dire, le sens du passage étant fort équivoque), il s'ensuit que ces livres n'ont pas été écrits avant Hezras. Or, l'Écriture ne dit point qu'il y ait eu à cette époque aucun personnage, hormis Hezras (voyez *Hezras*, chap. VII, vers. 10), qui se soit appliqué à la recherche de la loi divine et qui ait été un scribe diligent dans la loi de Moïse (voyez *ibid.*, vers. 6). Je ne vois donc qu'Hezras qui puisse être l'auteur de ces livres. De plus, nous savons, par le témoignage que l'Écriture porte de lui, qu'il s'était appliqué, non-seulement à rechercher la loi de Dieu, mais aussi à la mettre en ordre; aussi trouvons-nous ces paroles dans *Néhémias* (chap. VIII, vers. 9) : *Ils ont lu le Livre de la Loi de Dieu expliqué, et, s'y étant rendus attentifs, ils ont compris l'Ecriture.* Or, comme nous savons que le *Deutéronome* contient, non-seulement le livre de la loi de Moïse (ou du moins la plus grande partie de ce livre), mais encore une foule d'insertions ajoutées pour l'explicatiou plus complète des choses, je suis porté à croire que le *Deutéronome* est justement ce livre de la loi de Dieu, écrit, disposé et expliqué par Hezras, qui fut lu par les Juifs dont parle *Néhémias*. Que si on me demande de prouver qu'il se rencontre dans le *Deutéronome* des passages insérés pour l'éclaircissement du texte, je rappellerai que j'en ai cité deux de cette espèce, quand j'ai discuté plus haut les sentiments d'Aben-Hezra, et j'en pourrais ajouter ici un grand nombre d'autres : par exemple, nous lisons, au chap. II, vers. 12 : « *Quant au pays de Séhir, les Horites l'ont habité autrefois; mais les enfants d'Hésaü les ont chassés et exterminés, et ils se sont établis dans cette contrée, comme a fait le peuple d'Israël dans la terre que Dieu lui a donnée pour héritage.* » Ce passage est destiné à éclaircir les versets 3 et 4 du même chapitre, c'est-à-dire à expliquer comment les enfants d'Hésaü, en occupant la montagne de Séhir, qui leur était échue en partage, ne la trouvèrent pas inhabitée, mais la conquirent sur les Horites, qui en étaient avant eux les possesseurs; à l'exemple des Israélites, qui après la mort de Moïse chassèrent et détruisirent le peuple chananéen. De même encore les vers. 6, 7, 8 et 9 du chap. X du *Deutéronome* sont une parenthèse ajoutée aux

paroles de Moïse. Tout le monde reconnaîtra en effet que le vers. 8, qui commence par ces mots : *En ce temps-là Dieu sépara la tribu de Lévi*, etc., doit être rapporté au verset 5, et non point à la mort d'Aharon, dont Hezras ne parle ici qu'à cause que Moïse, dans le récit de l'adoration du veau, avait dit (voyez chap. IX, vers. 20) qu'il avait prié pour Aharon. L'auteur du *Deutéronome* explique ensuite le choix que Dieu fit, au temps dont parle ici Moïse, de la tribu de Lévi, et cela pour montrer la cause de cette élection et faire voir pourquoi les Lévites n'eurent point de part à l'héritage de leurs frères; puis il reprend le fil de son histoire et la suite des paroles de Moïse. Ajoutez à tout cela les preuves qu'on tire de la préface du livre, et de tous les passages où il est parlé de Moïse à la troisième personne; pour ne rien dire d'une foule d'autres passages, qu'il est impossible aujourd'hui de reconnaître, mais qui ont certainement été retouchés par le rédacteur du *Deutéronome*, ou même ajoutés par lui dans l'intention de rendre plus claires, pour les hommes de son temps, les paroles de Moïse. Et certes si nous possédions aujourd'hui le livre même que Moïse a écrit, je suis convaincu qu'en le comparant à l'Écriture, nous trouverions de grandes différences, non-seulement dans les mots, mais même dans l'ordre et dans l'esprit des préceptes. Quand, en effet, je compare seulement le Décalogue du *Deutéronome* avec celui de l'*Exode* (où l'histoire du Décalogue a proprement sa place), je trouve qu'ils diffèrent de tout point : ainsi le quatrième précepte, non-seulement n'est pas donné de la même façon dans les deux livres; mais il est beaucoup plus développé dans le *Deutéronome;* et la raison sur laquelle il repose en ce dernier livre est toute différente de celle que donne l'*Exode*. Enfin l'ordre dans lequel est expliqué le dixième précepte du Décalogue du *Deutéronome* n'est pas le même ordre que l'*Exode* a suivi. J'incline donc à penser que toutes ces différences et d'autres semblables sont l'ouvrage d'Hezras, qui les a introduites en voulant expliquer la loi de Dieu aux hommes de son temps; et par conséquent, j'admets que le *Deutéronome* n'est autre chose que le *Livre de la Loi de Dieu* commenté et embelli par Hezras. Je crois aussi que le *Deutéronome* est le premier livre qu'Hezras ait écrit, et ce qui me porte à cette conjecture, c'est que ce livre contient les lois de la patrie, c'est-à-dire ce dont le peuple a le plus besoin.

J'ajoute que le *Deutéronome* ne fait point suite, comme les autres livres de l'Écriture, à un ouvrage précédent; il commence en effet en ces termes, dégagés de tout lien avec un discours antérieur : « *Voici les paroles que Moïse,* » etc. Après avoir terminé ce livre et enseigné au peuple l'antique loi, Hezras s'occupa, si je ne me trompe, de composer une histoire complète de la nation hébraïque, depuis le commencement du monde jusqu'à la destruction de Jérusalem, et il inséra dans cette histoire, au lieu convenable, le livre précédemment écrit du *Deutéronome;* et s'il attacha aux cinq premières parties de son histoire le nom de Moïse, c'est probablement parce que la vie de Moïse en fait la partie principale. Par la même raison, il donna au cinquième livre le nom de Josué, au septième, le nom de livre des Juges, au huitième, le nom de Ruth, au neuvième et peut-être aussi au dixième, le nom de Shamuel; enfin au onzième et au douzième, le nom de livres des Rois. On me demandera maintenant si Hezras mit la dernière main à son œuvre, et l'acheva selon son désir. C'est ce qu'on verra au chapitre suivant

CHAPITRE IX.

ON FAIT QUELQUES AUTRES RECHERCHES TOUCHANT LES MÊMES LIVRES, POUR SAVOIR NOTAMMENT SI HEZRAS Y A MIS LA DERNIÈRE MAIN, ET SI LES NOTES MARGINALES QU'ON TROUVE SUR LES MANUSCRITS HÉBREUX ÉTAIENT DES LÉÇONS DIFFÉRENTES.

On ne peut douter que les recherches auxquelles nous venons de nous livrer sur le véritable auteur de plusieurs livres de la Bible ne soient d'un très grand secours à quiconque les veut entendre parfaitement. Qu'on examine en effet les passages que nous avons cités pour établir notre opinion, et l'on reconnaîtra qu'elle seule en peut donner la clef. Mais ce n'est pas tout, et pour bien connaître les livres dont il s'agit, on doit noter encore beaucoup d'autres circonstances sur lesquelles la superstition ferme les yeux au vulgaire. La principale c'est qu'Hezras (qui reste pour moi l'auteur de ces livres jusqu'à ce qu'on en désigne un autre à de meilleurs titres), Hezras, dis-je, n'a pas mis la dernière main à son

ouvrage, et s'est borné à emprunter à divers auteurs des récits historiques qu'il a simplement enregistrés le plus souvent sans les examiner ni les mettre en ordre. Qu'est-ce qui a pu l'empêcher de revoir et d'accomplir ce travail, je ne puis le dire, à moins d'admettre que ç'a été une mort soudaine et prématurée. Mais toujours est-il que le fait est certain, et qu'il résulte évidemment du petit nombre de fragments que nous avons encore des anciens historiens hébreux. Ainsi, l'histoire d'Hiskias, à partir du vers. 17 du chap. XVIII du livre II des *Rois*, a été calquée sur la relation d'Isaïe telle qu'on dut la trouver dans la Chronique des rois de Juda ; la preuve c'est que nous rencontrons cette relation tout entière dans le livre d'*Isaïe*, lequel faisait partie de cette chronique (voyez *Paralip.* liv. II, chap. XXXII, avant-dernier vers.) ; et nous l'y rencontrons conçue exactement dans les mêmes termes que celle des *Rois*, à très-peu d'exceptions près [1] : or, de ces rares exceptions, on ne peut conclure rien autre chose sinon qu'il y avait plusieurs leçons différentes de la relation d'Isaïe, à moins qu'on n'aille imaginer là-dessous quelque mystère. Ajoutez que le dernier chap. de ce liv. II des *Paralipomènes* est également contenu dans *Jérémie* (chap. XXXIX, XL et dernier). De plus, le chap. VII du liv. II de *Shamuel* se retrouve dans le chap. XVII du liv. I des *Paralipomènes;* seulement les expressions sont en plusieurs endroits si diverses [2] qu'il est aisé de reconnaître que ces deux chapitres ont été tirés de deux exemplaires différents de l'histoire de Nathan. Enfin, la généalogie des rois d'Idumée, qu'on voit dans la *Genèse* (à partir du vers. 30 du chap. XXXVI), on la rencontre encore en un autre endroit (*Paralipomènes*, liv. I, chap. I), et dans les mêmes termes ; bien qu'il soit parfaitement établi que l'auteur de ce dernier livre n'a pas emprunté ses récits aux douze livres d'Hezras, mais à d'autres historiens. Il ne faut donc point douter que l'origine que nous assignons à la Bible ne devînt évidente par le fait, si nous avions sous la main les anciens historiens hébreux ; mais puisqu'il sont perdus, tout ce que nous pouvons faire, c'est d'examiner les récits mêmes des douze premiers livres de l'Écriture, d'en reconnaître l'ordre et

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 13.
2. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 14.

l'enchaînement, de noter enfin les répétitions et les contradictions chronologiques qui s'y peuvent rencontrer. C'est ce que nous allons faire, sinon pour tous ces récits, du moins pour ceux qui ont le plus d'importance.

Nous commencerons par l'histoire de Juda et de Thamar, qui s'ouvre dans la *Genèse* en ces termes : *Or, il arriva qu'en ce temps-là Juda se sépara de ses frères.* De quel temps s'agit-il? Évidemment de celui qui vient d'être immédiatement déterminé [1]; mais il se trouve que dans l'état présent de la *Genèse*, la chose est impossible. Car depuis l'époque où Joseph fut mené en Égypte jusqu'à celle où le patriarche Jacob s'y rendit avec toute sa famille, il ne peut s'être écoulé que vingt deux ans, puisque Joseph n'en avait que dix-sept, quand il fut vendu par ses frères, et trente, quand Pharaon le fit sortir de prison; or, si vous ajoutez les sept années d'abondance et les deux de famine, tout cela fait ensemble vingt-deux ans. Mais qui pourra comprendre qu'en si peu d'années il y ait eu place pour tous les événements que raconte la *Genèse*, savoir : que Juda ait eu successivement trois enfants d'une seule femme; que l'aîné de ces enfants ait épousé Thamar; que le second, après la mort de l'aîné, se soit marié avec sa veuve; laquelle, après avoir vu mourir son second mari, eut commmerce avec Juda; enfin, que celui-ci, sans connaître sa bru, en ait eu deux jumeaux dont l'un pût même devenir père, tout cela, dans l'espace de temps assigné plus haut? Il est donc évident qu'il faut rapporter tous ces événements, non point à l'époque dont parle la *Genèse*, telle que nous l'avons aujourd'hui, mais à une époque toute différente; laquelle devait être marquée primitivement dans le livre qui précédait notre récit. D'où l'on voit que Hezras s'est borné à enregistrer cette histoire de Juda et Thamar à la suite d'autres récits, sans l'examiner de bien près. De même encore, toute l'histoire de Joseph et de Jacob est visiblement composée de différentes pièces empruntées à des sources très-diverses : tant il y a peu d'accord dans ce récit. Au rapport de la *Genèse*, Jacob avait cent trente ans, la première fois que Joseph le présenta à Pharaon; si vous en retranchez les ving-deux années qu'il passa dans la tris-

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 15.

tesse à cause de l'absence de Joseph, les dix-sept qu'avait Joseph quand il fut vendu, et même les sept ans d'épreuve auxquels Jacob dut se soumettre avant d'épouser Rachel, vous trouverez que ce patriarche devait être extrêmement âgé, savoir, de quatre-vingt-quatre ans, lorsqu'il prit Lia pour épouse; au contraire, il se trouve que Dina avait à peine sept ans quand elle fut violée par Sichem [1], et que Siméon et Lévi étaient âgés tout au plus de onze ou douze ans, quand ils pillèrent une ville, et en passèrent tous les habitans au fil de l'épée. Mais il est inutile de pousser plus loin cet examen du *Pentateuque,* puisqu'un peu d'attention suffit pour faire voir que tout dans ces cinq livres, préceptes et récits, est écrit pêle-mêle et sans ordre, que la suite des temps n'y est point observée, que les mêmes récits reviennent à plusieurs reprises, et souvent avec de graves différences, en un mot que cet ouvrage n'est qu'une réunion confuse de matériaux que l'auteur n'a point eu le temps de classer et d'ordonner régulièrement. Il faut en dire autant des sept livres qui suivent le *Pentateuque.* Qui ne voit, par exemple, au chap. II des *Juges*, qu'à partir du vers. 6, l'auteur compile un nouvel historien (qui avait également écrit la vie de Josué), et le copie littéralement? En effet, au dernier chapitre de *Josué*, nous trouvons le récit de sa mort et de son ensevelissement; or, au commencement de ce livre, l'auteur avait promis de raconter les événements qui suivirent la mort de Josué. Si donc il avait voulu, en commençant le livre des *Juges,* reprendre le fil de son récit, pourquoi aurait-il recommencé à nous parler de Josué? Il n'est pas moins évident que les chap. XVII, XVIII, etc., du liv. I de *Shamuel* ne sont pas empruntés au même historien que l'auteur avait suivi jusque-là; car on explique dans ces chapitres tout autrement qu'au chap. XVI du même livre, pourquoi David commença à fréquenter la cour de Saül. Au chap. XVI, Saül, par le conseil de ses serviteurs, mande David auprès de lui; ici les choses se passent tout autrement : le père de David l'envoie vers ses frères au camp de Saül; et David engage avec le Philistin Goliath un combat d'où il sort victorieux, ce qui le fait connaître au roi, et l'introduit dans son palais. Je soupçonne encore qu'au chap. XVI de ce même livre,

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza,* note 16.

l'auteur répète, sous l'impression d'une opinion différente, le même récit qui se trouve déjà au chap. XXIV. Mais il est inutile d'insister davantage, et j'aime mieux passer immédiatement à l'examen de la chronologie de l'Écriture.

Au chap. VI du liv. I des *Rois*, il est dit que Salomon bâtit le temple l'an 480 de la sortie d'Egypte : mais si nous consultons l'histoire, nous trouverons un intervalle de temps beaucoup plus étendu. En effet :

Moïse gouverna le peuple dans le désert pendant . .	40	années.
Josué, qui vécut cent dix ans, n'eut le commandement, d'après Josèphe et d'autres historiens, que durant	26	—
Kusan Rishgataïm tint le peuple sous son empire, .	8	—
Hotniel, fils de Kenaz, fut juge[1] pendant	40	—
Heglon, roi de Moab	18	—
Eud et Samgar furent juges pendant.	80	—
Jachin, roi de Chanaan, tint le peuple sous son joug,	20	—
Le peuple, après un repos de	40	—
retomba en servitude, sous la domination de Midian, durant	7	—
Il reprit la liberté au temps de Gidéhon	40	—
Puis il fut soumis par Abimelech.	3	—
Tola, fils de Pua, fut juge durant.	23	—
Jaïr, durant	22	—
Le peuple tomba de nouveau sous la domination des Philistins et des Hamonites durant	18	—
Jephta fut juge durant	6	—
Absan le Betléhémite	7	—
Elon le Sebulonite	10	—
Habdan le Pirhatonite	8	—
Le peuple tomba sous le joug des Philistins	40	—
Samson fut juge[2]	20	—

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 17.
2. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 18.

Héli	40	—
Le peuple, soumis encore une fois par les Philistins, ne fut délivré par Shamuel qu'après un intervalle de	20	—
David régna	40	—
Salomon, avant de bâtir le temple, régna	4	—
Toutes ces années réunies composent une somme de	580 années.	

Or, il faut encore ajouter les années qui suivirent la mort de Josué; pendant lesquelles la nation hébraïque se maintint en grande prospérité, jusqu'au moment où Kusan Rishgataïm la réduisit en servitude. Et cette période prospère a dû être d'assez longue durée; car il est difficile de croire qu'aussitôt après la mort de Josué, tous ceux qui avaient été témoins de ces prodigieux exploits aient péri en un seul moment; et que leurs descendants, abolissant incontinent les lois, soient tombés d'un seul coup au dernier degré de la lâcheté et de l'infamie; il n'est pas vraisemblable enfin que Kusan Rishgataïm n'ait eu qu'à vouloir les soumettre pour en venir aussitôt à bout. Chacun de ces événements exigeant presqu'un siècle entier, il ne faut donc pas douter que l'Écriture n'embrasse dans les vers. 7, 9 et 10 du livre des *Juges* un grand nombre d'années dont l'histoire est passée sous silence. A ces années omises, il faut joindre celles où Shamuel fut juge des Hébreux, et dont l'Ecriture ne marque pas le nombre. Ce n'est pas tout, on doit y ajouter encore les années du règne de Saül, que j'ai omises à dessein dans la table précédente, parce que l'histoire de Saül ne fait point connaître assez clairement la durée précise de son règne. Il est dit, à la vérité, au chap. XIII du liv. Ier (vers. Ier) de *Shamuel*, que Saül régna deux ans; mais ce texte est évidemment tronqué, et il résulte de l'histoire de ce roi qu'il a régné beaucoup plus long-temps. Pour s'assurer que le texte est tronqué effectivement, il suffit de ne pas ignorer les premiers rudiments de la langue hébraïque. Voici en effet les paroles de l'Écriture : *Saül était âgé de..., quand il commença de régner, et il régna deux ans sur Israël.* Qui ne voit que l'âge de Saül commençant son règne est omis dans ce passage? Reste donc à prouver seulement, par

l'histoire de Saül, qu'il a régné plus de deux ans. Or, il est dit au chap. XXVII du même livre (vers. 7) que David demeura un an et quatre mois parmi les Philistins, chez qui il s'était réfugié, pour se mettre à l'abri de la colère de Saül. Il faudrait donc que le reste du règne de Saül n'eût duré que huit mois; ce qui est absurde et hors de toute vraisemblance, du moins d'après Josèphe, qui, dans ses *Antiquités* (à la fin du livre VI), corrige ainsi le texte de l'Écriture : *Saül régna dix-huit ans du vivant de Samuel et deux ans après sa mort*. Ajoutez à cela que cette histoire du chap. XIII n'a aucun rapport à ce qui précède. Sur la fin du chap. VII il est dit que les Philistins furent défaits par les Hébreux, de sorte qu'ils n'osèrent plus les attaquer tant que vécut Shamuel; et dans le XIIIe, que les Hébreux furent tellement pressés par les Philistins (Shamuel vivant encore), et réduits à une telle extrémité, qu'ils n'avaient plus d'armes pour se défendre, ni aucun moyen d'en fabriquer. On voit que ce ne serait pas une entreprise facile que de concilier tous les récits historiques du premier livre de *Shamuel*, et de les ajuster si bien l'un à l'autre qu'il semblât qu'une seule main les eût tracés et mis en ordre. Mais je reviens à mon sujet, et je conclus qu'il faut ajouter à notre compte les années du règne de Saül. On peut remarquer que je n'ai pas compté non plus les années de l'anarchie des Hébreux; c'est que l'Écriture n'en marque pas le nombre. Or, il est impossible, je le répète, de fixer la durée des événements qui sont racontés dans le livre des *Juges* à partir du chap. XVII jusqu'à la fin. Tout cela prouve donc bien que les récits historiques de la Bible ne sont pas réglés par une exacte chronologie et que, bien loin de s'accorder entre eux, ils contiennent souvent des choses très-diverses. D'où il faut conclure que ces récits ont été empruntés à des sources différentes, et enregistrés sans critique et sans ordre.

Il n'y a pas moins de désaccord dans la supputation des années entre les chroniques des rois d'Israël et celles des rois de Juda. Ainsi, il est dit aux Chroniques des rois d'Israël (voyez *Rois*. Liv. II. chap. I, vers. 17) que Joram, fils d'Achab, commença de régner la seconde année du règne de Joram, fils de Josaphat; et dans les Chroniques des rois de Juda (voyez *ibid.*, chap. VIII, vers. 16), que Joram, fils de Josaphat, commença de régner la cinquième année

du règne de Joram, fils d'Achab. Que l'on compare les *Paralipomènes* avec les *Rois*, on trouvera une foule de discordances semblables, et il n'est point nécessaire d'en faire ici le dénombrement, et moins encore de discuter les suppositions fantastiques des commentateurs qui ont voulu résoudre toutes ces contradictions. Sur ce point, les rabbins tombent dans un vrai délire. D'autres interprètes, que j'ai également lus, ne paraissent pas dans leur bon sens, tant ils corrompent le texte par les inventions les plus chimériques Par exemple on trouve, au livre II des *Paralipomènes*, qu'Achasia était âgé de quarante-deux ans quand il commença de régner. Or voici les commentateurs qui imaginent de compter ces années, non point à partir de la naissance d'Achasia, mais depuis le règne d'Homri. Il faudrait donc pour attribuer une telle pensée à l'auteur des *Paralipomènes*, supposer qu'il ne savait point dire ce qu'il avait l'intention de dire. Je pourrais citer beaucoup d'autres imaginations de cette espèce, qui n'iraient à rien moins, si elles étaient vraies, qu'à faire croire que les Hébreux ignoraient leur propre langue, que l'ordre des événements était pour eux une chose inconnue; par conséquent qu'il n'y a aucune règle, aucune méthode pour interpréter l'Écriture et qu'on y peut voir tout ce qu'on voudra.

Quelqu'un dira peut-être que je raisonne ici d'une manière trop générale et que mes preuves ne sont pas suffisantes; ma réponse, c'est que je prie qu'on veuille bien marquer un ordre déterminé dans les récits historiques de l'Écriture, de telle façon qu'on y puisse établir une exacte chronologie; je prie aussi qu'en interprétant les témoignages de l'historien et les mettant d'accord les uns avec les autres, on n'altère en rien les phrases et les tours dont il s'est servi, ainsi que la disposition et la contexture de ses récits, tout cela avec une si grande fidélité que l'on puisse prendre pour règle, en écrivant soi-même des phrases hébraïques, la manière d'expliquer celles de l'Écriture[1]; que si quelqu'un parvient à satisfaire à toutes ces conditions, je déclare que j'en passerai par tout ce qu'il voudra, et le regarderai comme un oracle. Pour ma part, j'ai cherché long-temps à réaliser le plan que je viens de tracer; mais j'a-

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 19.

voue qu'il m'a été impossible d'y réussir. J'ajoute qu'il n'y a pas une seule de mes opinions sur l'Écriture, qui ne soit le fruit d'une longue méditation; et bien que, dès mon enfance, j'aie été habitué aux sentiments ordinaires qu'on a sur les livres saints, je n'ai pu m'empêcher d'être conduit à ceux que je professe actuellement. Mais il est inutile d'arrêter le lecteur sur de pareils détails et de l'exciter à entreprendre une œuvre impossible; j'ai voulu seulement expliquer plus clairement mon opinion en mettant la difficulté dans tout son jour. Je vais donc poursuivre l'examen que j'ai commencé de la destinée des livres de l'Écriture.

Il faut observer, en premier lieu, que les dépositaires de ces livres ne les ont pas gardés avec un tel soin qu'il ne s'y soit glissé aucune faute. Car les plus anciens d'entre les scribes y ont remarqué plusieurs leçons douteuses, et en outre quelques passages tronqués; et certes ils ne les ont pas relevés tous. Maintenant, la question est de savoir si ces fautes sont de nature à embarrasser et à égarer le lecteur. Je ne veux point discuter à fond ce point; je dirai seulement que je n'attache pas grande importance à ces altérations, et quiconque lira l'Écriture sans préjugé sera du même avis; car pour ma part, je puis affirmer que je n'ai jamais remarqué dans la Bible aucune faute assez grave, ni en ce qui touche les principes moraux, aucune différence de leçon assez considérable pour rendre le sens douteux ou absurde. Pour tout le reste, on est assez d'accord que le texte n'est point gravement altéré. La plupart même soutiennent que Dieu, par un témoignage singulier de sa providence, a maintenu les Écritures dans un état de parfaite pureté, et les leçons diverses ne sont à leurs yeux que le signe de profonds mystères. Ils expliquent de même les astérisques qui se trouvent au milieu du paragraphe 28; et il n'y a pas jusqu'aux extrémités des lettres hébraïques, où ils n'aperçoivent de grands secrets. Est-ce l'effet d'une dévotion aveugle et stupide? ou d'un orgueil coupable qui les porte à se donner comme seuls dépositaires des secrets de Dieu? Je ne sais trop; mais ce que je sais bien, c'est que je n'ai jamais rencontré dans leurs écrits que des superstitions puériles, à la place des secrets qu'ils prétendent posséder. J'ai voulu lire aussi et j'ai même vu quelques-uns des kabbalistes: mais je déclare que la folie de ces charlatans passe tout ce qu'on *peut* dire.

On me demandera peut-être de prouver ce que j'ai avancé tout à l'heure, que plusieurs fautes se sont glissées dans le texte de l'Écriture. Mais je ne crois pas qu'aucun homme de bon sens en doute un seul instant, après avoir lu le passage sur Saül, que nous avons cité plus haut (voyez *Shamuel*, liv. I, chap. XIII, vers. 11), auquel on peut joindre celui-ci (*ibid.* liv. II, chap. VI, vers. 2) : *Et David se leva et il partit de Juda avec tout le peuple, afin d'en emporter l'arche de Dieu.* Chacun peut voir aisément que le lieu où David se rendit de Juda pour en emporter l'arche, savoir Kirjat Jeharim [1], est omis dans le texte. On reconnaîtra également que le passage suivant de *Shamuël* (liv. II, chap. XIII, vers. 37) est altéré et tronqué : *Et Absalon prit la fuite, et il alla vers Ptolomée, fils d'Amihud, roi de Gésur; et il pleurait tout le jour son fils; et Absalon prit la fuite et alla vers Gésur, où il resta trois années.* Je me souviens d'avoir noté plusieurs passages de même sorte dans l'Écriture, qui en ce moment ne me reviennent point.

Reste à résoudre cette question : si les notes marginales qu'on rencontre çà et là sur les exemplaires hébreux de l'Écriture sont, ou non, des leçons douteuses. On n'hésitera pas à résoudre cette question par l'affirmative, si l'on considère que la plupart de ces notes marginales ont pour origine l'extrême ressemblance des lettres hébraïques : par exemple, *kaf* ressemble à *bet*, *jod* à *vau*, *dalet* à *res*, etc. Ainsi dans un passage de *Shamuël* (liv. II, chap. V, avant-dernier verset), où il dit : *Et au temps où vous entendrez*, nous trouvons à la marge : *Quand vous entendrez*. De même, dans les *Juges* (chap. XXI, vers. 22), au passage qui porte : *Et quand leurs pères et leurs frères viendront vers nous en multitude* (c'est-à-dire *souvent*), on trouve à la marge : *pour se plaindre*. Je pourrais citer une foule de notes marginales de cette espèce. Il en est d'autres qui sont devenues nécessaires à cause de l'emploi de ces lettres qu'on appelle *muettes*, et dont la prononciation est si peu marquée qu'elles se prennent souvent l'une pour l'autre. Par exemple, à côté de ce passage du *Lévitique* (chap. XXV, vers, 17) : *Et la maison qui est dans une ville sans murailles restera en la possession du propriétaire*, on trouve à la marge : *ville entourée de murailles.*

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 20.

Bien que l'objet de ces notes marginales se montre assez clairement de soi-même, je ne laisserai pas de répondre aux raisons alléguées par certains pharisiens qui s'obstinent à penser que ces notes marginales ont été écrites par les auteurs mêmes des livres saints dans l'intention de marquer quelques mystères. La première de ces raisons et la plus faible à mes yeux, est fondée sur l'usage qui a prévalu dans la lecture de la Bible. Si ces notes, disent-ils, eussent été mises pour indiquer des leçons différentes, entre lesquelles les hommes des générations suivantes ne pouvaient faire un choix certain, d'où vient que l'usage s'est établi d'adopter constamment le sens marginal? Pourquoi les auteurs de ces notes auraient-ils mis à la marge le sens qu'ils voulaient adopter? Il semble qu'ils auraient dû bien plutôt écrire le texte de l'Écriture comme ils voulaient qu'on le lût, au lieu de reléguer dans la marge le sens et la leçon qu'ils croyaient véritables. La seconde raison des pharisiens, qui est assez spécieuse, est tirée de la nature même de la chose. Ils disent que les fautes du texte ne peuvent s'y être introduites de dessein prémédité, mais par hasard, et conséquemment d'une façon très-variable. Or, dans les cinq premiers livres de la Bible, le mot qui signifie *jeune fille*, est constamment écrit, sauf une exception, d'une manière défectueuse; il y manque la lettre *he*, ce qui est contre la règle de la grammaire hébraïque; mais à la marge, on le trouve écrit selon la règle générale. Mettra-t-on cette faute sur le compte de la main qui a écrit l'ouvrage? Mais par quelle fatalité, cette main s'est-elle précipitée chaque fois qu'il a fallu écrire ce même mot? D'ailleurs, quoi de plus facile que de corriger la faute dans le texte même, sans rien mettre à la marge? Il n'y avait point là matière à scrupule.

Ainsi donc, puisque ces leçons marginales ne sont point l'effet du hasard, puisqu'on n'a pas corrigé des fautes si sensibles, il faut conclure que les premiers écrivains de la Bible y ont ajouté des notes avec un dessein réfléchi, et que ces notes ont un sens mystérieux.

Il nous sera facile de répondre à tous ces raisonnements. Et d'abord, l'usage qu'ils invoquent ne peut point nous arrêter; c'est sans doute par une sorte de respect superstitieux que les Juifs, trouvant les deux leçons (la textuelle et la marginale) également

bonnes, et ne voulant en abandonner aucune, décidèrent que l'une des deux serait constamment écrite et l'autre constamment lue. Ils craignirent, en matière si importante, de faire un choix définitif, et de prendre la mauvaise leçon en voulant déterminer la bonne; ce qui aurait pu arriver en effet, s'ils avaient décidé que l'une des deux leçons serait à la fois adoptée à la lecture et par écrit, d'autant mieux que l'on n'écrivait pas de notes marginales sur les exemplaires sacrés. Peut-être aussi voulait-on que certains mots, quoique bien écrits dans le texte, fussent modifiés ou suppléés à la lecture, de la façon qui était indiquée à la marge. Et de là l'usage s'établit d'adopter généralement, à la lecture, la leçon marginale. On me demandera pourquoi les scribes marquaient ainsi à la marge les changements qu'il fallait faire au texte en le lisant? C'est ce que je vais expliquer à l'instant. Car je suis loin de penser que toutes les notes marginales fussent des leçons douteuses; plusieurs étaient destinées à remplacer les mots tombés en désuétude, ou bien ceux que l'état des mœurs ne permettait plus de lire tout haut. On sait que les anciens écrivains, hommes simples et sans malice, laissaient là les circonlocutions à l'usage des cours et appelaient les choses par leur nom. Quand vinrent les époques de luxe et de corruption, les expressions qui ne blessaient point l'oreille chaste des anciens commencèrent à passer pour obscènes. Or, bien que ce ne fût pas là une bonne raison pour altérer l'Écriture, on voulut toutefois avoir égard à la faiblesse du peuple, et l'ordre fut donné de remplacer les mots qui exprimaient l'union sexuelle ou les excréments par des mots plus honnêtes, ceux-là mêmes qui se trouvaient à la marge. Du reste, quelle que soit la cause qu'on assigne à l'usage établi de suivre la leçon marginale dans la lecture et dans l'interprétation de la Bible, il est certain du moins que ce n'a pas été la prétendue conviction que l'on avait, suivant les pharisiens, de la légitimité de cette interprétation. Car, outre que les rabbins, dans le Talmud, ne sont pas ordinairement d'accord avec les Mazorètes, et qu'ils ont adopté, comme nous le prouverons tout à l'heure, des leçons qui leur sont propres, on rencontre à la marge des exemplaires hébreux de la Bible des leçons qui ne sont point conformes à l'usage de la langue. Par exemple, il est dit dans *Shamuel* (liv. II, chap. IV, vers. 23) : *Parce*

que le roi a agi suivant le conseil de son serviteur. Or, cette construction est parfaitement régulière et s'accorde très-bien avec celle qu'on trouve au verset 16 du même chapitre. Au contraire, la leçon marginale *ton serviteur* ne s'accorde pas avec la personne du verbe. De même, au chap. XVI (dernier verset) du même livre, nous lisons : *Quand on consulte la parole de Dieu*. La note marginale *quelqu'un* est placée là pour donner un nominatif au verbe *consulte;* mais cela est contraire aux habitudes de la langue hébraïque, qui met toujours les verbes impersonnels à la troisième personne, comme le savent parfaitement les grammairiens. On trouve ainsi un certain nombre de leçons marginales qui ne peuvent d'aucune façon être substituées au texte.

Il ne me sera pas plus difficile de répondre à la seconde raison invoquée par les pharisiens. J'ai déjà montré, en effet, que les scribes, outre les leçons douteuses, ont encore noté les mots tombés en désuétude. Car il ne faut point croire que la langue hébraïque n'ait pas subi, comme toutes les autres, les variations qu'amène le temps, et qu'il ne se trouve point dans la Bible beaucoup de vieux mots hors d'usage, que les derniers scribes ont notés, afin de les remplacer par des mots plus usuels quand ils lisaient l'Écriture au peuple. C'est pour cela que le mot *nahgar* est toujours noté, car il était anciennement des deux genres et répondait exactement au *juvenis* des Latins. De même, les anciens Hébreux appelaient la capitale de l'empire *Jérusalem* et non pas *Jérusaleim*. J'en dirai autant des pronoms *lui-même* et *elle-même*, les modernes ayant changé *vau* en *jod* (transformation très-usitée dans la langue hébraïque) pour marquer le genre féminin, bien que les anciens n'eussent accoutumé de distinguer le féminin d'avec le masculin que par les voyelles. Je ferai remarquer encore que les temps irréguliers de certains verbes ne sont pas les mêmes chez les anciens et chez les modernes, que c'était chez les anciens un trait d'élégance d'employer souvent certaines lettres douces pour l'oreille ; en un mot, il me serait aisé de multiplier les preuves de ce genre, si je ne craignais d'abuser de la patience du lecteur.

On me demandera peut-être d'où j'ai appris toutes ces particularités ? Je réponds que je les ai trouvées dans les plus anciens écrivains hébreux, dans la Bible elle-même ; et il ne faut point s'é-

tonner que les modernes Hébreux n'aient point cherché à imiter sur certains points les anciens, puisqu'il arrive dans toutes les langues, même dans celles qui sont mortes depuis long-temps, qu'on distingue fort bien les mots du premier âge de ceux qui sont plus récents.

On pourrait encore me demander comment il se fait, s'il est vrai, comme je le soutiens, que la plupart des notes marginales de la Bible soient des leçons douteuses, qu'il n'y ait jamais pour un passage que deux leçons (la textuelle et la marginale), et non pas trois ou un plus grand nombre; et aussi, comment il arrive que les scribes aient pu hésiter entre deux leçons, lorsque la leçon textuelle est évidemment contraire à la grammaire, et que la marginale est une rectification légitime. Je n'éprouve aucun embarras à répondre à ces deux questions : je dirai premièrement qu'il est très-certain qu'il a existé un plus grand nombre de leçons que celles que nous trouvons actuellement marquées dans nos exemplaires. Par exemple, on en trouve plusieurs dans le Talmud que les Mazorètes ont négligées, et qui sont si différentes les unes des autres que le superstitieux correcteur de la Bible de Bombergue a été obligé de convenir dans la préface qu'il ne saurait comment les mettre d'accord. « *J'avoue*, dit-il, *qu'en cette rencontre je ne puis que répondre ce que j'ai déjà répondu plus haut*, savoir, *que le Talmud est d'ordinaire en contradiction avec les Mazorètes.* » Il suit de là qu'on n'est pas fondé à soutenir qu'il n'y a jamais eu dans les exemplaires de la Bible que deux leçons pour chaque passage. Cependant je veux bien faire cette concession à mes adversaires; je crois même qu'effectivement on n'a jamais rencontré que deux leçons, et voici mes preuves. 1° Nous avons expliqué la variété des leçons par la ressemblance de certaines lettres. Or, une pareille cause n'admet que deux leçons différentes. La question était toujours de savoir, entre deux lettres, laquelle il fallait écrire; par exemple, il fallait choisir entre *bet* et *kaf*, entre *jod* et *vau*, entre *dalet* et *res*, etc., toutes lettres dont l'usage est tellement fréquent qu'il devait arriver souvent que l'une comme l'autre donnait un sens raisonnable. Il fallait aussi savoir si la syllabe était longue ou brève; or, ce sont les lettres que nous avons appelées muettes qui déterminaient la quantité de ces syllabes. Ajoutez à cela que nous n'a-

vons pas prétendu que toutes les leçons, sans exception, fussent des leçons douteuses, puisqu'au contraire nous avons expressément dit que plusieurs d'entre elles avaient été faites dans un but d'honnêteté, ou pour expliquer des mots tombés en désuétude. 2° La seconde raison que j'ai de croire qu'il n'y a jamais eu que deux leçons différentes, c'est la conviction où je suis que les scribes n'ont pu trouver qu'un très-petit nombre d'exemplaires, et peut-être pas plus de deux ou trois. Car, au traité des scribes (chap. VI), il n'est fait mention que de trois exemplaires qu'on suppose trouvés par Hezras, qu'on donne comme l'auteur des notes marginales. Mais, quoi qu'il en soit de ce dernier point, s'il est vrai que les scribes n'ont eu sous les yeux que trois exemplaires, on conçoit très-facilement que pour un même endroit il y ait toujours eu deux de ces exemplaires d'accord ; car il serait vraiment prodigieux que trois exemplaires seulement eussent donné trois leçons différentes. Maintenant, d'où vient qu'après Hezras la pénurie en fait d'exemplaires a été si grande? C'est ce dont on cessera de s'étonner, si l'on veut lire seulement le chapitre I du livre I des *Machabées*, ou le chapitre VII du livre XII des *Antiquités* de Josèphe. Je dirai même que c'est une chose presque miraculeuse qu'après une persécution si long-temps prolongée, on ait pu conserver ces quelques exemplaires ; et personne ne nous contredira sur ce point, après une lecture même rapide de l'histoire des Hébreux.

Voilà donc les différentes raisons qui expliquent pourquoi l'on ne rencontre jamais dans la Bible que deux leçons douteuses ; et conséquemment c'est s'abuser que de s'imaginer là-dessous quelque mystère.

Il ne me reste plus à discuter qu'une seule difficulté, celle que les pharisiens tirent de certains mots qui se rencontrent dans les exemplaires de la Bible et qui sont écrits d'une façon tellement vicieuse qu'ils n'ont visiblement pu être en usage en aucun temps. Pourquoi donc ne pas corriger ces mots dans le texte, au lieu d'indiquer la correction à la marge? A cette question, je réponds que je ne suis pas tenu de connaître les scrupules religieux qui ont pu s'opposer à la correction directe d'un texte défectueux. Il est probable que c'est par un motif de pieuse sincérité que les scribes ont voulu transmettre à la postérité le texte de la Bible, exacte-

ment tel qu'ils le trouvaient dans le petit nombre d'exemplaires qui étaient sous leurs yeux; et quand ils trouvaient des différences entre ces exemplaires, ils les signalaient en marge, non comme des leçons douteuses, mais comme des leçons simplement différentes. Or, quant à moi, si je les ai appelées des leçons douteuses, c'est que la plupart du temps, en effet, il me serait impossible de dire quelle est celle qu'il faut préférer.

Je ferai remarquer enfin, qu'outre les leçons douteuses, les scribes ont comme indiqué (par un espace vide interposé au milieu des paragraphes) plusieurs passages tronqués, dont les Mazorètes fixent même le nombre; car ils en comptent vingt-huit, et je ne sais trop si ce nombre de vingt-huit ne couvre pas aussi à leurs yeux quelque mystère. Les pharisiens vont jusqu'à mesurer avec précision la longueur de l'espace que les scribes ont laissé vide, et ils s'y conforment religieusement. Par exemple, ils écrivent ainsi le passage suivant de la *Genèse* (chap. IV, vers. 8) : *Et Kaïn dit à son frère Habel..... et il arriva, tandis qu'ils étaient dans les champs*. etc. L'espace vide marque ici l'absence des paroles adressées à Habel par Kaïn. Il y a dans la Bible vingt-huit passages semblables (outre ceux que nous avons cités plus haut); et, du reste, plusieurs d'entre eux ne paraîtraient pas tronqués, si l'on n'avait pas laissé cet espace vide. Mais il est inutile d'insister plus longuement sur ce point.

CHAPITRE X.

ON EXAMINE LES AUTRES LIVRES DE L'ANCIEN TESTAMENT COMME ON A FAIT PRÉCÉDEMMENT LES DOUZE PREMIERS.

Je passe à l'examen des autres livres de l'ancien Testament. Je n'ai rien à dire de certain ni d'important touchant les deux livres des *Paralipomènes*, sinon qu'ils ont été écrits long-temps après Hezras, et peut-être même depuis la restauration du temple par Judas Machabée [1]. L'historien nous y donne en effet (liv. I, chap. IX)

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 21.

le « *dénombrement des familles qui les premières* (c'est-à-dire dès le temps d'Hezras) *habitèrent Jérusalem.* » Ajoutez à cela qu'au verset 17, il nous désigne par leur nom les *gardiens des portes* (remarquez que deux de ces noms se retrouvent dans *Néhémias*, chap. XI, vers. 19); ce qui prouve que ces livres ont été écrits long-temps après la reconstruction de Jérusalem. Du reste, je n'ai rien à dire de certain touchant le véritable auteur des *Paralipomènes*, ni sur l'utilité ou l'autorité qu'il leur faut reconnaître, ni enfin sur la doctrine qui y est contenue. Et je ne puis assez m'étonner qu'ils aient été mis au nombre des livres saints par ceux-là même qui n'ont pas voulu y comprendre le livre de la *Sagesse*, celui de *Tobie*, et tous ceux qu'on appelle apocryphes. Du reste mon dessein n'est pas du tout de défendre ici l'autorité des *Paralipomènes;* mais puisqu'on s'est accordé à les recevoir parmi les livres saints, je n'y veux pas contredire et je passe outre.

Les *Psaumes* ont également été réunis en corps d'ouvrage et divisés en cinq livres, à l'époque du second temple. Car le psaume 88, au témoignage de Philon le Juif, fut mis au jour pendant la prison du roi Jéhojachin à Babylone; et le psaume 89, après sa délivrance. Or je ne pense pas que Philon eût attesté ce fait s'il ne l'eût recueilli de personnes dignes de foi, ou emprunté à l'opinion générale de son temps.

Je crois aussi que les *Proverbes de Salomon* ont été recueillis vers cette même époque, ou tout au moins sous le règne de Josias. Je trouve en effet, au dernier verset du chapitre XXIV, ces paroles: « *Voici encore des proverbes qui sont de Salomon; ils ont été transportés dans ce recueil par les serviteurs d'Hiskias, roi de Juda.* » Il m'est impossible de ne pas m'élever ici contre l'audace des rabbins, qui voulaient retrancher ce livre, ainsi que l'*Ecclésiaste*, du canon des saintes Écritures, pour le mettre à part avec les autres livres dont nous avons déjà regretté l'exclusion. Et ils n'eussent pas manqué de le faire, s'ils n'avaient trouvé dans les *Proverbes* et l'*Ecclésiaste* quelques endroits où la loi de Moïse est mise en honneur. C'est une chose assurément déplorable que le sort d'ouvrages aussi excellents, aussi sacrés, aient pu dépendre de la décision de pareils juges. Je leur dois cependant des actions de grâces pour avoir bien voulu nous les conserver. L'ont-ils fait avec une fidélité

scrupuleuse et sans les altérer d'aucune façon? C'est ce que je ne veux point examiner de près en ce moment.

Je passe aux livres des *Prophètes*. Si on les examine attentivement, on reconnaîtra que les prophéties qu'ils contiennent ont été recueillies dans d'autres livres; qu'elles ne sont point toujours disposées dans le même ordre où elles ont été prononcées ou écrites; enfin que ce ne sont point là toutes les prophéties, mais seulement celles qu'on a retrouvées de côté et d'autre; d'où il suit que ces livres ne sont véritablement que des fragments des prophètes. Ainsi Isaïe n'y commence à prophétiser que sous le règne d'Huzias, comme le collecteur le témoigne lui-même au premier verset. Or il est certain qu'Isaïe prophétisa avant cette époque et que, dans un livre aujourd'hui perdu, il avait tracé l'histoire entière du roi Huzias (voyez *Paralipomènes*, liv. II, chap. XXVI, vers. 22). Les prophéties que nous avons d'Isaïe ont été tirées des chroniques des rois de Juda et d'Israël, ainsi que nous l'avons prouvé plus haut. Ajoutez à cela que les rabbins font vivre ce prophète jusqu'au règne de Manassé, qui ordonna de le mettre à mort; et bien que ce récit paraisse n'être qu'une fable, on en peut cependant induire que les rabbins n'ignoraient pas que toutes les prophéties d'Isaïe n'ont pas été conservées.

Les prophéties de Jérémie, qui sont présentées sous forme historique, ont été également tirées de diverses chroniques et rassemblées par un collecteur. J'en trouve une preuve dans la confusion qui règne dans cette accumulation de prophéties où l'ordre des temps n'est point observé. Ajoutez que le même récit est souvent répété de plusieurs manières différentes. Ainsi le chapitre XXI nous explique la cause des appréhensions de Jérémie; elles viennent de ce qu'il a prédit à Zédéchias, qui le consultait, la dévastation de Jérusalem. Tout à coup ce récit est interrompu, et le chapitre XXII nous raconte les remontrances que Jérémie adressa à Jéhojachin (qui régna avant Zédéchias), et la prédiction qu'il lui fit d'une prochaine captivité; puis, au chapitre XXV, viennent les révélations qui ont été faites à Jérémie avant cette époque, savoir, la quatrième année du règne de Jéhojachin; puis enfin d'autres révélations que le prophète a reçues quatre années auparavant. Le collecteur du livre de *Jérémie* continue ainsi d'entasser les prophéties

sans garder l'ordre des temps, jusqu'à ce que parvenu au chapitre XXXVIII, il reprend le récit qu'il avait commencé au chapitre XXI, comme si les chapitres intermédiaires étaient une simple parenthèse. En effet, la conjonction par où commence le chapitre XXXVIII, se rapporte aux versets 8, 9 et 10 du chapitre XXI. De plus, dans le récit du chapitre XXXVIII, la tristesse du prophète Jérémie et la cause de sa longue détention dans le vestibule de la prison sont racontées tout autrement que dans le chapitre XXXVII; ce qui montre clairement que tout cela n'est qu'une collection de matériaux empruntés à divers historiens, sans quoi un pareil désordre serait véritablement inexplicable. Quant au reste des prophéties contenues dans les autres chapitres, où Jérémie parle à la première personne, il y a toute apparence qu'elles ont été tirées du livre que Jérémie dicta à Baruch, lequel ne contenait (ainsi qu'on le voit par le chapitre XXXVI, verset 2) que les révélations faites à Jérémie depuis Josias jusqu'à la quatrième année du règne de Jéhojachim. Il paraît aussi qu'on aura extrait de ce même livre dicté à Baruch tout ce qui est compris entre le chapitre XLV, verset 2, jusqu'au chapitre LI, verset 59.

Il suffit de lire les premiers versets du livre d'*Ézéchiel* pour se convaincre que ce livre n'est qu'un fragment. Qui ne voit en effet que la conjonction par où il commence suppose un discours antérieur qu'elle unit à ce qui va suivre? Et non-seulement cette conjonction, mais toute la contexture de l'ouvrage, marque d'autres écrits que nous n'avons plus. Ce livre commence à l'an 30e, ce qui prouve clairement que le prophète continue un récit déjà commencé; et l'auteur même du livre confirme cette induction par une parenthèse qu'il a placée au verset 3 : « *La parole de Dieu*, » dit-il, « *s'était souvent fait entendre à Ézéchiel, fils de Buzé, prêtre dans le pays des Chaldéens.* » C'est comme s'il disait expressément que les prophéties d'Ézéchiel, dont il va faire le récit, sont une suite de révélations antérieures qu'Ézéchiel avait reçues de Dieu. Une autre preuve c'est que Josèphe, dans ses *Antiquités* (liv. X, chap. IX), nous rapporte qu'Ézéchiel prédit à Tsédéchias qu'il ne verrait pas Babylone. Or nous ne trouvons pas cette prophétie dans le livre d'*Ézéchiel* que nous avons aujourd'hui; tout au contraire, nous y voyons, au chapitre XVII, que Tsédéchias sera conduit

en captivité à Babylone[1]. — Pour Hosée, je ne puis affirmer qu'il ait écrit un plus grand nombre de prophéties que nous n'en avons dans le livre qui porte son nom. Et toutefois il y a lieu d'être surpris qu'il nous reste si peu de chose d'un prophète qui, au témoignage de l'écrivain sacré, a prophétisé pendant plus de quatre-vingt-quatre ans.

Nous savons du moins en général que les Écritures ne contiennent, ni tous les prophètes, ni toutes les prophéties de ceux qui n'ont pas entièrement péri. Ainsi nous n'avons absolument rien de tous les prophètes qui ont prophétisé sous le règne de Manassé, et dont il est fait mention dans le liv. II des *Paralipomènes* (chap. XXXIII, vers. 10, 18 et 19); et quant aux douze petits prophètes, nous sommes loin de posséder toutes leurs prophéties. Il me suffira de citer Jonas, dont nous n'avons que la prophétie qu'il adressa aux Ninivites; or, nous savons qu'il prophétisa aussi aux Israélites, comme on le voit par le second livre des *Rois* (chap. XIV, vers. 25).

Le livre de *Job* et Job lui-même ont fait l'objet d'un grand nombre de controverses. Quelques-uns pensent que Moïse est l'auteur de ce livre, et que l'histoire de Job tout entière n'est qu'une parabole. C'est l'opinion de certains rabbins dans le Talmud; et Maimonide, dans son livre *More Nebuchim*, y incline fortement. D'autres admettent que l'histoire de Job est véritable; et parmi ceux-là quelques-uns pensent que Job a vécu du temps de Jacob, et qu'il a même pris en mariage sa fille Dina. Mais Aben Hezra est fort éloigné de ce sentiment, comme j'ai déjà eu occasion de le dire; il est d'avis (voyez son commentaire) que le livre de *Job* est une traduction : et, quant à moi, je voudrais bien qu'il en fût ainsi; car il en serait d'autant plus évident que les Gentils ont eu aussi des livres saints. Mais il est plus sage de tenir la chose pour douteuse; et je me borne à penser, comme simple conjecture, que Job était un Gentil d'une grande force d'âme, qui passa d'une fortune prospère à des destinées malheureuses pour revenir ensuite à sa première condition de prospérité. Ézéchiel, en effet (chap. XIV, vers. 12), le cite entre quelques autres personnages, et je suis porté à croire que ces alternatives de la destinée de Job et la force d'âme

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 22.

qu'il a déployée donnèrent occasion à plusieurs de discuter sur la providence de Dieu ; ou du moins elles déterminèrent l'auteur du livre de *Job* à composer un dialogue sur cette matière ; car ni le fond de cette composition ni le style ne portent le caractère d'un auteur accablé par la maladie et couvert de cendres ; elles trahissent au contraire le travail et le loisir du cabinet. Sous ce point de vue, j'incline à l'opinion d'Aben-Hezra, que le livre de Job est une traduction. L'auteur en effet paraît imiter la poésie des Gentils ; car le père des dieux y convoque deux fois l'assemblée ou Momus, sous le nom de Satan, critique les actions de Dieu avec une extrême liberté, etc. Mais ce ne sont là, je l'avoue, que de simples conjectures, et elles ne sont point assez fondées pour qu'on y insiste.

Passons au livre de *Daniel*. Il n'y a aucun doute qu'à partir du chap. VIII ce livre ne soit l'ouvrage du prophète dont il porte le nom. Mais d'où a-t-on tiré les sept premiers chapitres, voilà ce qu'il est difficile de dire. Il y a toute apparence que ç'a été des chronologies chaldéennes ; tous ces chapitres, excepté le premier, ayant été écrits en chaldéen. Si ce point était une fois bien établi, nous y trouverions un éclatant témoignage de la vérité de ce principe, que la Bible ne doit pas son caractère de livre saint aux paroles et aux discours qu'elle contient, ou à la langue où elle est écrite, mais aux choses mêmes que l'intelligence y découvre ; et par conséquent tous les livres qui contiennent des récits et des enseignements d'une moralité excellente, en quelque langue qu'ils soient écrits, chez quelque nation qu'on les rencontre, sont également sacrés. Quoi qu'il en soit, nous pouvons toujours noter ici que les sept premiers chapitres de *Daniel* ont été écrits en chaldéen, et qu'ils n'en sont pas réputés moins sacrés que tout le reste de la Bible.

Le premier livre d'*Hezras* est si étroitement lié à celui de *Daniel* qu'il est aisé d'y reconnaître l'ouvrage d'un seul et même auteur qui continue dans ce dernier livre à exposer l'histoire des Juifs depuis leur première captivité.

Pour le livre d'*Esther*, je n'hésite pas à le rattacher à celui d'*Hezras*, la conjonction par ou il commence ne pouvant s'interpréter dans un autre sens. Et il ne faut pas croire que ce livre d'*Esther* soit celui que Mardochée a écrit, puisqu'au chapitre IX (vers. 20, 21, 22) un autre que Mardochée parle de Mardochée lui-

scrupuleuse et sans les altérer d'aucune façon? C'est ce que je ne veux point examiner de près en ce moment.

Je passe aux livres des *Prophètes*. Si on les examine attentivement, on reconnaîtra que les prophéties qu'ils contiennent ont été recueillies dans d'autres livres; qu'elles ne sont point toujours disposées dans le même ordre où elles ont été prononcées ou écrites; enfin que ce ne sont point là toutes les prophéties, mais seulement celles qu'on a retrouvées de côté et d'autre; d'où il suit que ces livres ne sont véritablement que des fragments des prophètes. Ainsi Isaïe n'y commence à prophétiser que sous le règne d'Huzias, comme le collecteur le témoigne lui-même au premier verset. Or il est certain qu'Isaïe prophétisa avant cette époque et que, dans un livre aujourd'hui perdu, il avait tracé l'histoire entière du roi Huzias (voyez *Paralipomènes*, liv. II, chap. XXVI, vers. 22). Les prophéties que nous avons d'Isaïe ont été tirées des chroniques des rois de Juda et d'Israël, ainsi que nous l'avons prouvé plus haut. Ajoutez à cela que les rabbins font vivre ce prophète jusqu'au règne de Manassé, qui ordonna de le mettre à mort; et bien que ce récit paraisse n'être qu'une fable, on en peut cependant induire que les rabbins n'ignoraient pas que toutes les prophéties d'Isaïe n'ont pas été conservées.

Les prophéties de Jérémie, qui sont présentées sous forme historique, ont été également tirées de diverses chroniques et rassemblées par un collecteur. J'en trouve une preuve dans la confusion qui règne dans cette accumulation de prophéties où l'ordre des temps n'est point observé. Ajoutez que le même récit est souvent répété de plusieurs manières différentes. Ainsi le chapitre XXI nous explique la cause des appréhensions de Jérémie; elles viennent de ce qu'il a prédit à Zédéchias, qui le consultait, la dévastation de Jérusalem. Tout à coup ce récit est interrompu, et le chapitre XXII nous raconte les remontrances que Jérémie adressa à Jéhojachin (qui régna avant Zédéchias), et la prédiction qu'il lui fit d'une prochaine captivité; puis, au chapitre XXV, viennent les révélations qui ont été faites à Jérémie avant cette époque, savoir, la quatrième année du règne de Jéhojachin; puis enfin d'autres révélations que le prophète a reçues quatre années auparavant. Le collecteur du livre de *Jérémie* continue ainsi d'entasser les prophéties

et l'autorité d'un document public. Si maintenant on veut avoir la preuve que ces quatre livres n'ont pas été écrits par Hezras ni par Néhémias, il suffit de considérer que dans *Néhémias* (chap. XII, vers. 9 et 10) la généalogie du grand pontife Jésuhga est continuée jusques à Jaduah, le sixième pontife, celui qui alla au-devant d'Alexandre, à l'époque où l'empire des Perses était déjà presque entièrement abattu (voyez Josèphe, *Antiquités*, liv. XI, chap. VIII; voyez aussi Philon le Juif, qui, au livre des Temps, appelle Jaduah le sixième et dernier pontife qui ait exercé le sacerdoce sous la domination des Perses). De plus, dans ce même chapitre de *Néhémias*, on lit au vers. 22 : *Quant aux Lévites qui étaient du temps d'Eljasib, de Joïada, de Jonathan et de Jaduha, les noms des chefs de famille et des prêtres ont été écrits au-dessus*[1] *du règne de David*. C'est dans les chronologies que ces noms avaient été écrits. Or, je ne pense pas que personne soutienne qu'Hezras ou Néhémias[2] aient vécu assez long-temps pour voir mourir quatorze rois des Perses. Cyrus est en effet le premier de ces rois qui ait permis aux Juifs de rebâtir leur temple, et depuis cette époque jusqu'à Darius, quatorzième et dernier roi des Perses, on compte plus de 230 années. Je regarde donc comme une chose certaine que ces livres ont été écrits long-temps après que Judas Machabée eut rétabli le culte du temple : et ce qui me le fait croire, c'est qu'à cette époque on voit se répandre de faux livres de *Daniel*, d'*Hezras* et d'*Esther*, fabriqués dans des vues perfides par des hommes qui appartenaient sans doute à la secte des Saducéens; car les pharisiens n'ont jamais, que je sache, reconnu l'autorité de ces faux livres. Et, bien qu'on rencontre au livre qu'on nomme le quatrième d'*Hezras* de certaines fables qui se trouvent également dans le Talmud, ce n'est point une raison pour les attribuer aux pharisiens, puisqu'il n'y a personne parmi eux, sauf quelques entêtés absolument stupides, qui ne tombe d'accord que ces fables ont été introduites après coup dans le texte par une moquerie sacrilège, ou dans le but de rendre leurs traditions ridicules. Une autre rai-

1. A moins qu'*au-dessus de* ne soit pris dans le sens d'*avant*, il faut croire que le copiste a fait ici une erreur et qu'il a confondu le mot hébreu qui veut dire *au-dessus de* avec celui qui signifie *jusques à*. *Note de Spinoza.*

2. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 24.

son qu'on peut donner de la publication des livres dont il s'agit à l'époque que j'ai assignée, c'est qu'on avait alors intérêt à montrer au peuple que les prophéties de Daniel s'étaient accomplies, afin de le confirmer de la sorte dans la piété, de relever son courage et de lui donner l'espérance d'une prospérité prochaine au milieu des calamités dont il était accablé. Du reste, bien que ces quatre livres soient si récents et si nouveaux, il s'y trouve néanmoins beaucoup de fautes, qui doivent s'expliquer, si je ne me trompe, par l'extrême précipitation des copistes. On y rencontre en effet, comme dans les autres livres de la Bible, outre plusieurs de ces notes marginales dont nous avons parlé dans le chapitre précédent, un certain nombre de passages qui ne peuvent s'expliquer que par une transcription précipitée, ainsi que je le ferai voir tout à l'heure. Mais je veux d'abord faire remarquer, au sujet de ces leçons marginales, que si l'on accorde aux pharisiens qu'elles sont aussi anciennes que le texte, il faudra dire alors que ceux qui ont écrit ce texte (en supposant qu'il ait été écrit par plusieurs) ont ajouté ces notes à la marge, parce qu'ils ne trouvaient pas les chronologies qu'ils avaient sous les yeux d'une exactitude suffisante, et que, tout en y reconnaissant très-clairement des fautes, leur respect pour les anciens les a empêchés de les corriger directement. Mais, pour ne point revenir ici sur un sujet déjà épuisé, je passe à cette espèce de fautes qui ne sont point indiquées à la marge. 1° Il s'en trouve d'abord, je ne sais combien, dans le chap. II d'*Hezras;* car au vers. 64 la somme totale de ceux qui sont comptés séparément dans le corps du chapitre est fixée à 42,360: or, en réunissant les sommes partielles, on ne trouve que 29,818; de sorte qu'il faut nécessairement qu'il y ait une erreur, soit dans le total général, soit dans les sommes partielles. Or, il paraît bien que le total général doit être exact, vu que chacun l'avait très-certainement retenu de souvenir, comme une chose mémorable; et par conséquent, si l'erreur eût porté sur ce total, elle eût été évidente pour chacun et facilement corrigée. Mais pour les sommes partielles, il en est tout autrement. Cette indication est confirmée par le chap. VII de *Néhémias*, qui n'est (comme on le voit au vers. 5) qu'une transcription du chapitre d'*Hezras* dont nous venons de parler, lequel est connu sous le nom d'*Épître de la généalogie.*

Dans *Néhémias*, en effet, le total général est le même que celui d'*Hezras;* mais les sommes partielles sont notablement différentes, tantôt plus grandes, tantôt plus petites que celles d'Hezras, et elles donnent, prises ensemble, le chiffre de 31,089. Il résulte évidemment de cette comparaison que les erreurs nombreuses qui se rencontrent dans *Hezras* et dans *Néhémias* portent uniquement sur les sommes partielles. Les commentateurs, en présence de contradictions si manifestes, se mettent en devoir de les concilier chacun de son mieux; mais où les conduit cette idolâtrie des Écritures? à exposer au mépris les auteurs des livres saints, et à les faire passer pour incapables d'écrire un récit et d'exposer les événements avec un peu d'ordre. Ils se vantent d'éclaircir l'Écriture; mais ils l'obscurcissent en effet: à ce point que, s'il était permis de l'interpréter suivant leur méthode, il n'est point de passage dont l'explication ne devînt incertaine. Mais je ne veux point insister sur ce point, bien convaincu que, si quelque historien voulait suivre dans l'exposition des faits les procédés qu'ils attribuent dévotement aux auteurs de la Bible, ils le tourneraient en ridicule tout les premiers. Mais je les entends s'écrier que c'est être un blasphémateur que d'imputer une erreur à l'Écriture. Quel nom faudra-t-il donc leur donner, à eux qui mettent sur son compte toutes les chimères de leur imagination, et qui, prostituant la Bible à leurs caprices, transforment les auteurs des livres saints en enfants qui balbutient et embrouillent tout? Ne les entend-on pas nier dans l'explication de la Bible les sens les plus clairs, les plus évidents? Y a-t-il, par exemple, rien de plus intelligible dans l'Écriture que ce fait, savoir, qu'Hezras et ses compagnons, dans l'Épître de la généalogie (qui se trouve au chap. II du livre d'*Hezras*), ont fait, par sommes partielles, le compte de tous les Hébreux partis avec eux pour Jérusalem? La preuve en est qu'on y donne le compte, non-seulement de ceux qui ont indiqué leur généalogie, mais aussi de ceux qui n'ont pu le faire. N'est-il pas également clair, par le vers. 5 du chap. VII de *Néhémias*, que l'auteur de ce livre n'a fait que transcrire cette épître d'*Hezras?* Par conséquent, ceux qui donnent à ces passages une explication différente nient le vrai sens de l'Écriture : que dis-je! ils nient l'Écriture elle-même. Ridicule piété, qui, sous prétexte d'expliquer un passage de la Bible par d'autres passages, subordonne

les endroits clairs à ceux qui sont obscurs, les parties vraies et saines à celles qui sont altérées et corrompues! Loin de moi, toutefois, la pensée d'accuser de blasphème ceux qui expliquent l'Écriture de la sorte; leurs intentions sont pures, et je sais que l'erreur est le partage inévitable de l'homme. Mais je reviens à mon sujet.

Outre les erreurs qu'il faut bien reconnaître dans les supputations de l'Épître de la généalogie, celles de Néhémias comme celles d'Hezras, il s'en rencontre encore plusieurs autres dans les noms mêmes des familles, dans les généalogies, dans les histoires et aussi, je le crains fort, dans les prophéties. Du moins, je ne vois pas que celle de Jérémie, au chap. XXII, touchant Jéchonias, et surtout les paroles du dernier verset de ce chapitre, aient aucun rapport avec l'histoire de Jéchonias, telle qu'on la trouve sur la fin du liv. II des *Rois*, dans *Jérémie*, et au liv. Ier des *Paralipomènes* (chap. III, vers. 17, 18, 19). Je ne vois pas non plus comment Jérémie peut dire de Tsidéchias, à qui on avait crevé les yeux après avoir égorgé ses fils en sa présence : *Tu mourras en paix* (voyez *Jérémie*, chap. XXXIV, vers. 5). Que s'il était permis d'interpréter les prophètes d'après l'événement, il faudrait ici, à ce qu'il semble, changer les noms, mettre Jéchonias à la place de Tsidéchias, et réciproquement. Mais j'aime mieux dire que ce point reste obscur; surtout quand je considère que, s'il y a ici quelque erreur, on ne peut l'imputer qu'à l'historien et non à l'altération du texte.

Je ne pousserai pas plus loin l'examen des livres de la Bible; outre que je craindrais de fatiguer le lecteur, cette critique a déjà été faite. Ainsi, R. Selomo, frappé des contradictions manifestes qu'on rencontre dans les généalogies dont nous venons de parler, n'a pu se contenir (voyez ses commentaires sur le chap. VIII du liv. Ier des *Paralipomènes*). Il avoue qu'*Hezras donne les noms des enfants de Benjamin, et expose leur généalogie tout autrement que la Genèse;* et qu'il *indique aussi tout autrement que Josué la plupart des villes des Lévites, ce qui vient sans doute de ce qu'il a eu sous les yeux des originaux différents.* Selomo remarque un peu plus bas que *la généalogie de Gibéon et de plusieurs autres est donnée de deux manières différentes, parce qu'Hezras, ayant eu sous les yeux plusieurs épîtres différentes pour chaque généalogie, s'est réglé dans ses choix sur le nombre des exemplaires: et quand ce nombre était*

le même pour deux généalogies opposées, il les a données toutes deux. Selomo avoue donc ici sans restriction que les livres dont il parle ont été écrits d'après des originaux d'une correction et d'une authenticité insuffisantes. Il est digne de remarque que la plupart du temps les commentateurs eux-mêmes, en s'efforçant de concilier des passages contradictoires, nous montrent la cause de l'erreur qu'ils ne veulent pas reconnaître. Du reste, je ne crois pas qu'aucun homme d'un jugement sain se puisse persuader que les écrivains sacrés ont écrit de propos délibéré dans un style obscur et inintelligible, tout exprès pour paraître en contradiction avec eux-mêmes en divers endroits.

On dira peut-être que ma méthode conduit au renversement complet de l'Écriture, parce qu'elle donne à chacun le droit de considérer comme suspect tel passage qu'il lui plaira. Mais j'ai prouvé au contraire que cette méthode préserve l'Écriture de toute atteinte, en empêchant qu'on n'en accommode les passages clairs à ceux qui sont obscurs, et qu'on n'en corrompe les parties saines au moyen des parties altérées. D'ailleurs, je le demande, de ce qu'un livre a des endroits corrompus, est-ce une raison pour tenir tout le reste pour suspect? S'est-il jamais rencontré un livre qui fût entièrement exempt de fautes? Dira-t-on pour cela que tous les livres en sont pleins? Personne assurément ne tombera dans cet excès, surtout quand on aura affaire à un discours clairement conçu et que la pensée de l'auteur s'y fera aisément reconnaître.

Voilà ce que j'avais à dire touchant l'histoire des livres de l'ancien Testament. Il est aisé, je crois, d'en conclure qu'avant le temps des Machabées il n'y a point eu de canon des livres saints[1] : ce sont les pharisiens de l'époque du second temple, les mêmes qui instituèrent les formulaires de prières, ce sont eux, dis-je, qui de leur autorité privée ont choisi entre beaucoup d'autres et consacré les livres que nous possédons maintenant. Par conséquent, pour démontrer l'autorité de l'Écriture, il est nécessaire de prouver celle de chaque livre saint en particulier; et ce n'est évidemment pas assez d'établir la divinité d'un de ces livres pour en inférer la divinité de tous les autres, puisqu'il faudrait supposer pour cela

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 25.

que l'assemblée des pharisiens n'a pu se tromper dans son choix, ce qu'il est impossible de démontrer. Que si on me demande par quelle raison j'admets que les seuls pharisiens ont formé le canon des livres de l'Écriture : je citerai le dernier chapitre de *Daniel* (vers. 2), où est prédite la résurrection des morts, qui était niée par les saducéens. J'ajoute que les pharisiens dans le *Talmud* s'expliquent ouvertement sur ce point. Il est dit en effet, au Traité du sabbat (chap. II, feuille 30, page 2) : *R. Jehuda, surnommé Rabi, rapporte que les docteurs ont voulu cacher le livre de l'*Ecclésiaste, *parce qu'on y trouve des paroles opposées à celles de la loi* (c'est-à-dire au livre de la loi de Moïse). *Pourquoi ne l'ont-ils pas caché? C'est qu'il commence suivant la loi et finit suivant la loi.* On lit un peu plus bas : *Ils ont cherché aussi à cacher le livre des* Proverbes. Enfin, au chap. Ier de ce même traité (feuille 13, page 2), il est dit : *Certes, nous devons nommer avec reconnaissance Néghunja, fils d'Hiskias; car, sans lui, nous courions risque de perdre le livre d'*Ézéchiel, *qu'on voulait soustraire aux regards, parce qu'il s'y trouve des paroles contraires à celles de la loi.* Il suit clairement de tous ces passages que les docteurs de la loi tinrent conseil pour décider quels étaient parmi les livres saints ceux qu'il fallait admettre et ceux qu'il fallait rejeter. Ainsi donc, que celui qui veut être certain de l'autorité de tous les livres de l'Écriture recommence l'examen de chacun d'eux, et lui demande compte de ses titres.

Ce serait ici le moment d'examiner les livres du nouveau Testament par la même méthode qui vient d'être appliquée à ceux de l'ancien. Mais comme j'entends dire que de très-savants hommes et très-profonds dans la connaissance des langues ont entrepris ce travail, je renonce à m'y engager. Je ne suis point d'ailleurs assez versé dans la langue grecque pour oser prendre sur moi une tâche si difficile ; outre que les exemplaires des livres du nouveau Testament qui ont été écrits en hébreu sont aujourd'hui perdus pour nous. Je vais donc me borner à toucher quelques points qui se rapportent à mon sujet, ainsi qu'on le verra dans le chapitre suivant.

CHAPITRE XI.

ON RECHERCHE SI LES APÔTRES ONT ÉCRIT LEURS ÉPITRES, A TITRE D'APÔTRES ET DE PROPHÈTES, OU A TITRE DE DOCTEURS. — ON CHERCHE ENSUITE QUELLE A ÉTÉ LA FONCTION DES APÔTRES.

Quiconque a lu le Nouveau Testament, ne peut douter que les apôtres n'aient été prophètes. Mais comme les prophètes ne parlaient pas toujours d'après une révélation, et que cela n'arrivait même que fort rarement, ainsi que nous l'avons montré à la fin du chap. Ier, nous pouvons nous demander si les apôtres ont écrit leurs épîtres à titre de prophètes, d'après une révélation et un mandat exprès, comme Moïse, Jérémie et les autres; ou s'ils les ont écrites à titre de docteurs et de simples particuliers. Ce doute est d'autant plus fondé que dans l'*Épître I aux Corinthiens* (chap. XIV, vers. 6), Paul indique deux genres de prédication : l'un fondé sur la révélation, l'autre sur la science. De là vient la difficulté de savoir si les apôtres parlent dans leurs épîtres comme prophètes ou comme docteurs. Or, si nous voulons faire attention au style des Épîtres, nous trouverons qu'il est fort éloigné du style de la prophétie. C'était en effet une chose familière aux prophètes que de déclarer partout qu'ils parlaient au nom de Dieu; et de là ces expressions : *Dieu dit, le Dieu des armées dit, la parole de Dieu*, etc.; et ce langage ne semble pas seulement avoir été usité dans les discours publics des prophètes, mais encore dans celles de leurs épîtres qui contenaient des révélations : comme on le voit dans l'épître d'Élie à Joram (voyez liv. II des *Paral.* chap. XXI, vers. 12) qui commence aussi par ces mots, *Dieu dit*. Mais dans les Épîtres des apôtres nous ne lisons rien de semblable; au contraire, dans la Ire *aux Corinthiens* (chap. VII, vers. 40), Paul dit expressément qu'il parle selon l'inspiration personnelle de ses sentiments. On trouve même en un très-grand nombre de passages des locutions qui témoignent d'un esprit de doute et d'irrésolution, comme (*Épître aux Romains*, chap. III, vers. 28) ces expressions : *nous pensons donc* [1]; et (au chap. VIII,

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 26.

vers. 18) *c'est que je pense,* et plusieurs autres semblables. Outre cela, on trouve d'autres locutions bien éloignées de l'autorité prophétique ; telles que celles-ci : *Je dis ceci en homme faible, et non pas par commandement* (voyez *Epître I aux Corinthiens*, chap. VII, vers. 6); et encore : *Je donne mon avis comme un homme qui est fidèle par la grâce de Dieu* (même chap., vers. 25) ; on pourrait citer encore beaucoup d'autres expressions. Il faut remarquer que, lorsqu'il dit dans ce chapitre qu'il n'a pas de commandement de Dieu, il n'entend par là ni précepte ni commandement que Dieu lui aurait révélés, il parle seulement des enseignements donnés par le Christ sur la montagne à ses disciples. D'ailleurs, si nous prenons garde à la manière dont les apôtres nous transmettent dans leurs Épîtres la doctrine évangélique, nous verrons qu'elle est bien différente de celle qu'ont employée les prophètes pour nous transmettre leurs prophéties. Car les apôtres raisonnent sans cesse de telle sorte qu'ils ne semblent pas prophétiser, mais discuter. Les prophéties ne contiennent que de purs dogmes et des décrets ; parce que Dieu est représenté comme prenant lui-même la parole, non pas pour raisonner, mais pour imposer des ordres, selon le pouvoir absolu qui appartient à sa nature. L'autorité du prophète ne doit pas en en effet souffrir la discussion; car quiconque veut confirmer ses dogmes par la raison, les soumet par cela même au libre jugement de chacun. C'est bien ainsi que Paul paraît l'entendre, lui qui a l'habitude de raisonner, quand dans l'*Epître I aux Corinthiens* (chap. X, vers. 15) il s'exprime en ces termes : *Je vous parle comme à des personnes sages; jugez vous-même la vérité de ce que je dis.* Il faut dire ensuite que les prophètes percevaient les choses révélées sans les secours de la lumière naturelle, c'est-à-dire sans le raisonnement, comme nous l'avons vu au chap. I. Bien que certaines conclusions dans le *Pentateuque* semblent le résultat du raisonnement, on verra, si on y prend garde, qu'on ne peut nullement les prendre pour des arguments rigoureux : par exemple, lorsque Moïse, dans le *Deutéronome* (chap. XXXI, vers. 27), dit aux Israélites : *Si vous avez été rebelles contre Dieu tandis que j'ai vécu parmi vous, vous le serez bien plus après ma mort,* il faut bien se garder de croire que Moïse veuille prouver aux Israélites par le raisonnement qu'ils abandonneront nécessairement après sa mort le

vrai culte de Dieu; car cet argument serait faux, comme on peut le prouver par l'Écriture elle-même. Les Hébreux ont en effet persévéré constamment dans leur foi, du vivant de Josué et des anciens, et depuis sous Samuel, David, Salomon, etc. Ainsi ces paroles de Moïse ne sont qu'un enseignement moral, une espèce de mouvement oratoire qui lui fait prédire la rébellion du peuple, que son imagination se représente vivement dans l'avenir. Ce qui m'empêche de dire que Moïse ait prononcé ces paroles par une inspiration personnelle et dans le but de montrer au peuple la vraisemblance de sa prédiction, ce qui me porte à croire, au contraire, qu'elles lui ont été suggérées par révélation, et en tant que prophète, c'est qu'au vers. 21 de ce même chapitre on lit que Dieu révéla cette même chose à Moïse en d'autres termes, quoiqu'il ne fût évidemment pas nécessaire de lui confirmer cette prédiction et ce décret par des raisons vraisemblables, et qu'il suffît de les représenter vivement à son imagination (ainsi que nous l'avons montré au chap. I); ce qui ne pouvait mieux se faire pour Moïse qu'en lui faisant imaginer comme future une rébellion qu'il avait si souvent éprouvée. C'est ainsi qu'il faut entendre tous les arguments de Moïse qui se trouvent dans les cinq livres qu'on lui attribue; ce ne sont pas des déductions de la raison, mais seulement des façons de parler par lesquelles il exprimait avec plus de force les décrets de Dieu qu'il se représentait vivement. Je ne veux pas cependant nier d'une manière absolue que les prophètes n'aient pu raisonner d'après les révélations qu'ils recevaient; j'affirme seulement que plus les prophètes raisonnent juste, plus la connaissance qu'ils ont des choses révélées approche des connaissances naturelles, et que rien ne prouve plus évidemment le caractère surnaturel de leur science que de voir que leurs paroles sont ou de purs dogmes, ou des décrets, ou des sentences; et de tout cela je conclus que ce grand prophète, Moïse, n'a fait aucun argument en forme, tandis qu'au contraire les longues déductions et argumentations de Paul, telles qu'on les lit dans l'*Epître aux Romains*, n'ont nullement été écrites sous l'inspiration d'une révélation divine. Ainsi les locutions, tout aussi bien que les raisonnements des apôtres dans leurs Épîtres, démontrent très-clairement que ces ouvrages ne furent point composés d'après des révélations et des

ordres de Dieu, mais qu'ils furent simplement le fruit du jugement naturel des apôtres; qu'ils ne contiennent d'ailleurs que des avis fraternels pleins d'une douceur bien contraire à la rudesse de l'autorité prophétique : je citerai, par exemple, cette expression respectueuse de Paul dans son *Épître aux Romains*, chap. xv, vers. 15 : *Je vous ai écrit, mes frères, un peu trop librement.* Nous pouvons en outre arriver à cette même conclusion au sujet des apôtres, en voyant que nulle part il n'est dit qu'ils aient reçu l'ordre d'écrire, mais seulement celui de prêcher partout où ils iraient et de confirmer leurs prédications par des signes. Car il fallait absolument la présence des apôtres, et il fallait aussi des signes qui témoignassent de leur mission, pour convertir les Gentils à la religion et les y confirmer, ainsi que Paul l'énonce expressément dans son *Epître aux Romains* (chap. I, vers. 11) : *Parce que j'ai*, dit-il, *grand désir de vous voir et de vous distribuer le don de l'Esprit, pour que vous soyez confirmés dans la foi.* Mais on objectera ici peut-être que nous pourrions de la même manière conclure que les apôtres n'ont pas non plus prêché en tant que prophètes; car, lorsqu'ils allaient prêcher çà et là, ce n'était pas par ordre exprès qu'ils le faisaient, comme autrefois les prophètes. Par exemple, nous lisons dans l'ancien Testament que Jonas alla prêcher à Ninive, et en même temps, qu'il y fut envoyé exprès et qu'il avait su par révélation ce qu'il devait y prêcher. Il y est dit aussi très-longuement au sujet de Moïse qu'il partit pour l'Égypte comme ambassadeur de Dieu, qui lui avait fixé d'avance et le langage qu'il tiendrait au peuple hébreu et au roi Pharaon, et les signes qu'il produirait en leur présence pour les convaincre de sa mission. C'est par un ordre exprès qu'Isaïe, Jérémie, Ézéchiel prêchent les Israélites. Et enfin l'Écriture atteste que les prophètes n'ont rien prêché que ce qu'ils avaient reçu de Dieu. Mais le nouveau Testament ne nous dit rien de semblable, ou du moins cela est très-rare, au sujet des apôtres qui allaient prêcher de côté et d'autre. Nous y trouvons au contraire certains passages qui annoncent positivement que les apôtres choisissaient eux-mêmes les lieux où ils voulaient prêcher : et cela est si vrai qu'à ce sujet un différend qui dégénéra en querelle s'éleva entre Paul et Barnabas (voyez *Actes des apôtres*, chap. xv, vers. 17, 18). On voit même que les apôtres ont plusieurs fois tenté vainement d'aller

dans quelque lieu, comme le prouvent ces paroles de Paul, (*Epître aux Romains*, chap. I, vers. 13) : *Souvent j'ai voulu aller vous trouver et j'en ai été empêché;* et (chap. XV, vers. 22) : *C'est pour cela que j'ai souvent été empêché d'aller vous trouver;* et enfin dans le dernier chapitre de l'*Epître aux Corinthiens*, vers. 12 : *J'ai souvent prié mon frère Apollon d'aller vous trouver avec nos frères, mais il n'en avait nullement la volonté; cependant, lorsqu'il le pourra*, etc. C'est pourquoi, me fondant tant sur ces façons de parler et sur les discussions des apôtres que sur ce fait remarquable, que, lorsqu'ils allaient prêcher quelque part, l'Écriture ne témoigne nullement de leur mission divine, comme elle le fait pour les anciens prophètes, je devais conclure qu'ils ont prêché en tant que docteurs et non en tant que prophètes. Mais on résoudra plus facilement encore cette question, si on prend garde à la différence de vocation des apôtres et des prophètes de l'ancien Testament. Ceux-ci en effet n'ont pas été appelés à prêcher et à prophétiser chez toutes les nations, mais seulement chez quelques unes en particulier ; ce qui exigeait conséquemment pour chacune d'elles un mandat spécial et particulier. Mais les apôtres étaient appelés à prêcher indistinctement toutes les nations; leur vocation s'étendait à la conversion religieuse de tous les peuples. Partout donc où ils allaient, ils exécutaient les ordres du Christ; et ils n'avaient pas besoin, avant de partir, d'une révélation qui leur fît connaître ce qu'ils prêcheraient, aussi bien ils étaient ces disciples à qui Jésus-Christ avait dit : *Quand ils vous livreront, ne vous inquiétez ni de ce que vous direz ni de la manière dont vous le direz; car à cette heure-là ce que vous aurez à dire vous sera inspiré,* etc. (voyez *Matthieu*, chap. X, vers. 19, 20). Nous concluons donc que les apôtres n'ont eu de révélation spéciale que pour ce qu'ils ont prêché de vive voix et confirmé par des signes (voyez ce que nous avons démontré au commencement du chap. II); et que, pour ce qu'ils ont enseigné simplement par écrit et de vive voix, sans recourir à aucun signe qui fût comme un témoignage de la vérité de leur parole, ils l'ont dit ou écrit d'après une connaissance toute naturelle (voyez à ce sujet l'*Épître I aux Corinthiens*, chap. XIV, vers. 6) : et ici nous ne nous embarrassons pas de cette circonstance, que toutes les Épîtres commencent par l'apologie de l'Apostolat; car les apôtres ont reçu,

vers. 18) *c'est que je pense*, et plusieurs autres semblables. Outre cela, on trouve d'autres locutions bien éloignées de l'autorité prophétique ; telles que celles-ci : *Je dis ceci en homme faible et non pas par commandement* (voyez *Épître I aux Corinthiens*, chap. [illegible] vers. 6); et encore : *Je donne mon avis comme un homme qui a pitié par la grâce de Dieu* (même chap. [illegible] vers. [illegible]). [illegible] core beaucoup d'autres expressions [illegible] qu'il dit dans ce chapitre [illegible] il n'entend par là [illegible] révélée. [illegible] sur la montagne [illegible] à la matière [illegible] la doctrine [illegible] cette qu'il [illegible] prophétiques [illegible] qu'il ne [illegible] le commandement [illegible] est [illegible] raisonner [illegible] qu'aussitôt [illegible] et elle [illegible] donnée [illegible] le chapitre [illegible] [illegible] [illegible]

savoir, en faisant un simple récit de la vie du Christ, ne soit pas accessible à la raison, il n'est personne du moins qui par la lumière naturelle n'en puisse facilement saisir le principal (qui consiste principalement en instructions morales, comme la doctrine tout entière du Christ). Enfin les apôtres n'avaient pas besoin d'être éclairés par une lumière surnaturelle pour prêcher une religion qu'ils avaient auparavant confirmée par des signes, et la mettre si bien à la portée des intelligences ordinaires que chacun pût facilement l'embrasser; et c'est le propre but des Épîtres, savoir, d'enseigner et d'apprendre aux hommes les voies que chacun des apôtres a jugées les meilleures pour les confirmer dans la religion. Maintenant il est bon de se rappeler ce que nous avons dit tout à l'heure, que les apôtres avaient reçu non-seulement le pouvoir de prêcher l'histoire du Christ en tant que prophètes, c'est-à-dire de la confirmer par des signes, mais aussi l'autorité de choisir pour leur enseignement les moyens que chacun d'eux estimerait les meilleurs : c'est ce double don que Paul indique clairement dans son *Epître I à Timoth.* (chap. I, vers. 11) : *En quoi j'ai été institué héraut, apôtre et docteur des Gentils.* Et dans la même au même, chap. II, vers. 7 : *De qui j'ai été institué héraut et apôtre (je dis la vérité au nom du Christ, je ne mens pas), docteur des nations dans la foi et dans la vérité.* Ces passages, je le répète, montrent clairement la double apologie de l'apostolat et du doctorat; quant à l'autorité de donner des ordres en toute circonstance et à tous, elle est prouvée en ces termes dans l'*Epître a Philém.* vers. 8 : *Quoique j'aie un grand pouvoir en Jésus-Christ de te prescrire ce qui sera convenable, cependant*, etc., où il faut remarquer que, si Paul eût reçu de Dieu en tant que prophète, et dû prescrire à ce titre à Philémon ce qu'il fallait lui prescrire, il ne lui eût certainement pas été permis de changer en simple prière le précepte formel de Dieu. Il faut donc admettre de toute nécessité qu'il parle du pouvoir qui lui était attribué en tant que docteur et non en tant que prophète. Cependant il ne résulte pas de là assez clairement que les apôtres aient pu choisir la manière d'enseigner que chacun d'eux aurait jugée la meilleure, mais seulement qu'en vertu de leur apostolat ils étaient à la fois apôtres et docteurs; à moins que nous n'ayons ici recours à la raison, qui montre

parfaitement que celui qui a l'autorité d'enseigner a aussi celle de choisir à cette fin les moyens les plus convenables. Mais il vaut mieux démontrer tout cela par l'Écriture seule. Il résulte évidemment en effet de l'Écriture que chaque apôtre choisit ses voies particulières; on peut s'en assurer par ces paroles de Paul (*Epître aux Romains,* chap. xv, vers. 20) : *M'efforçant de prêcher là où n'avait pas encore été invoqué le nom du Christ, afin de ne pas édifier sur des fondements étrangers.* Certes, si les apôtres n'avaient eu qu'une seule et même manière d'enseigner et qu'ils eussent tous édifié la religion chrétienne sur le même fondement, il n'y avait pas de raison pour que Paul pût dire que les fondements d'un autre apôtre étaient des fondements étrangers, puisque ç'auraient été les mêmes que les siens. Mais puisqu'il les appelle *étrangers,* il faut conclure nécessairement que chacun d'eux édifia la religion sur des fondements particuliers, et qu'il arriva aux apôtres dans leur mission de docteurs ce qui arrive aux docteurs ordinaires, qui ont chacun une manière d'enseigner qui leur est propre, de telle sorte qu'ils aiment toujours mieux enseigner ceux qui sont tout à fait ignorants, et qui n'ont commencé à apprendre sous aucun maître les langues ou même les sciences mathématiques, dont la vérité n'est mise en doute par personne. Ensuite, si nous parcourons les Épîtres avec quelque attention, nous verrons que les apôtres sont d'accord sur la religion elle-même, mais qu'ils sont loin de l'être sur ses fondements. Car Paul, voulant confirmer les hommes dans la religion et leur montrer que le salut dépend de la seule grâce de Dieu, a enseigné que personne ne peut se glorifier de ses œuvres, mais de la foi seule, et que personne ne peut se justifier par ses œuvres (voyez *Epître aux Romains,* chap. III, vers. 27, 28), et a développé toute cette doctrine sur la prédestination. Jacques dit, au contraire, dans son *Épître,* que l'homme se justifie par ses œuvres et non pas seulement par la foi (voyez son *Epître*, chap. II, vers. 24); et il comprend en très-peu de mots toute la doctrine de la religion, après avoir mis de côté toutes ces discussions spéculatives de Paul. Ensuite il n'est pas douteux que c'est pour avoir édifié la religion sur divers fondements que les apôtres ont donné lieu à ces nombreuses discordes et à ces schismes qui, depuis eux, ont sans cesse déchiré l'Église, et qui certainement con-

tinueront de la déchirer, jusqu'à ce qu'enfin la religion soit dégagée un jour des spéculations philosophiques, et ramenée à ce petit nombre de dogmes très-simples que le Christ a enseignés à ses disciples. Cela fut impossible aux apôtres, parce que l'Évangile était inconnu aux hommes, et que pour éviter d'offenser leurs oreilles par la nouveauté de ses doctrines, ils approprièrent cet enseignement, autant que cela pouvait se faire, à l'esprit du temps (voyez *Epître I aux Corinthiens*, chap. IX, vers. 19, 20 etc.), et l'édifièrent ainsi sur les principes les plus connus à cette époque et les plus vulgairement reçus : c'est pourquoi il n'est pas un apôtre qui ait plus philosophé que Paul, appelé particulièrement à prêcher les Gentils. Mais les autres qui prêchèrent les Hébreux, c'est-à-dire des contempteurs de la philosophie, s'accommodèrent aussi à leur esprit sur ce point (voyez *Epître aux Galat.*, chap. II, vers. 11, etc.), et enseignèrent la religion dégagée des spéculations philosophiques. Et certes notre siècle serait bien heureux s'il était libre aussi de toute superstition.

CHAPITRE XII.

DU VÉRITABLE ORIGINAL DE LA LOI DIVINE, ET POUR QUELLE RAISON L'ÉCRITURE EST APPELÉE SAINTE ET PAROLE DE DIEU. — ON PROUVE ENSUITE QU'EN TANT QU'ELLE CONTIENT LA PAROLE DE DIEU, ELLE EST PARVENUE, SANS CORRUPTION, JUSQU'A NOUS.

Ceux qui considèrent la Bible, telle que nous l'avons aujourd'hui, comme une sorte de lettre que Dieu, du haut du ciel, a écrite aux hommes, s'écrieront indubitablement que j'ai commis un péché envers l'Esprit saint, moi qui ai soutenu que cette parole de Dieu est vicieuse, tronquée, altérée et pleine de discordances; que nous n'en possédons que des fragments, et que l'original du pacte que Dieu a fait avec les Juifs a péri. Mais je ne doute pas qu'ils ne cessent leurs clameurs, pour peu qu'ils veuillent examiner la chose avec soin. La raison elle-même, en effet, aussi bien que les enseignements des prophètes et des apôtres, nous révèle la parole éternelle de Dieu et son alliance, et nous crie que la vraie religion est gra-

vée de la main de Dieu dans les cœurs des hommes, c'est-à-dire dans l'esprit humain; et que c'est là le véritable original de la loi de Dieu, loi qu'il a pour ainsi dire scellée de son propre sceau quand il a mis en nous l'idée de lui-même et comme une image de sa divinité. Les premiers Juifs reçurent la religion par écrit en forme de loi, parce que sans doute à cette époque on les traitait comme des enfants. Mais plus tard Moïse (*Deutéronome*, chap. xxx, vers. 6) et Jérémie (chap. xxx, vers. 33) leur prédisent un temps à venir où Dieu gravera sa loi dans leurs cœurs. Il appartenait donc autrefois aux Juifs, et surtout aux saducéens, de combattre pour la loi écrite sur des tables; mais cela n'est pas du tout une obligation pour ceux qui la portent écrite dans leurs cœurs. Aussi, quiconque voudra bien y réfléchir, loin de trouver dans ce que j'ai dit plus haut rien de contraire à la parole de Dieu ou à la vraie religion et à la foi, ou qui puisse l'infirmer, verra au contraire que je ne fais que la raffermir, comme je l'ai prouvé à la fin du chap. x; s'il n'en était pas ainsi, j'aurais fermement résolu de garder le silence sur ces questions, et, pour échapper à toutes les difficultés, je me serais empressé de reconnaître que l'Écriture recèle les plus profonds mystères. Mais comme c'est de là que sont sortis avec une déplorable superstition bien d'autres inconvénients pernicieux dont j'ai déjà parlé au chap. vii, je n'ai pas jugé convenable de garder le silence, et cela surtout parce que la religion n'a nul besoin des vaines parures de la superstition. C'est au contraire lui ravir son pur éclat que de lui donner ces faux ornements. Mais, dira-t-on, quoique la loi divine soit gravée dans les cœurs, l'Écriture n'en est pas moins la parole de Dieu, et il n'est pas plus permis de dire de l'Écriture qu'elle est tronquée et corrompue qu'il ne le serait de parler ainsi de la parole de Dieu. Pour moi, je crains au contraire que ceux qui insistent si fort n'aspirent à une trop grande sainteté, qu'ils ne changent la religion en superstition, et qu'enfin, au lieu d'adorer la parole de Dieu, ils ne commencent à adorer des simulacres, des images, ou de l'encre et du papier. Ce que je sais, c'est que je n'ai rien avancé qui soit indigne de l'Écriture ou de la parole de Dieu; il n'y a aucune de mes assertions dont je n'aie démontré la vérité par les raisons les plus évidentes, et je puis conséquemment affirmer avec certitude que je n'ai rien dit qui soit impie

ou qui sente l'impiété. J'avoue que quelques hommes profanes, à qui la religion est à charge, peuvent prendre prétexte de ces assertions pour justifier leurs déréglements; qu'ils peuvent, sans aucune raison, et dans le seul intérêt de leurs penchants voluptueux, en conclure que l'Écriture est partout mensongère et falsifiée, et partant qu'elle n'a nulle autorité. Mais est-il possible de remédier à un pareil inconvénient? Le proverbe a raison de dire qu'il n'est pas d'assertion si bonne et si légitime qu'une mauvaise interprétation ne la puisse empoisonner. Les libertins peuvent toujours facilement trouver une excuse à leurs déréglements : et ceux qui avaient autrefois les originaux mêmes, l'arche d'alliance, et même les prophètes et les apôtres, n'en ont été ni meilleurs ni plus dociles ; les Juifs, non moins que les Gentils, ont toujours été les mêmes, et de tout temps la vertu a été extrêmement rare. Cependant, pour écarter tout scrupule, il faut montrer ici par quelle raison l'Écriture, comme toute chose muette, doit être appelée sainte et divine; ensuite, ce que c'est en effet que la parole de Dieu; qu'elle n'est pas contenue dans un certain nombre de livres ; et comment enfin l'Écriture, en tant qu'elle enseigne ce qui est nécessaire à l'obéissance et au salut, n'a pu être corrompue. Car on pourra juger facilement par là que nous n'avons rien dit contre la parole de Dieu, et que nous n'avons aucunement ouvert la porte à l'impiété.

Cela est sacré et divin qui est destiné à la piété et aux exercices de religion; et tout objet semblable restera sacré aussi longtemps que les hommes s'en serviront dans un but religieux. Que si leur piété cesse, ces objets cesseront aussi d'être sacrés; que s'ils les font servir à des œuvres d'impiété, alors cela même qui était sacré deviendra immonde et profane. Il est, par exemple, un lieu que Jacob le patriarche appela la *Maison du Seigneur*, parce que c'est là que Dieu s'était révélé à lui et qu'il l'avait adoré ; mais ce même lieu fut appelé par les prophètes une *maison d'iniquité* (voyez *Amos*, chap. v, vers. 5, et *Osée*, chap. x, vers. 5), parce que les Israélites avaient coutume d'y sacrifier aux idoles par l'ordre de Jéroboam. Voici un autre exemple qui met cette vérité dans tout son jour. Les mots ne doivent qu'à l'usage une signification déterminée; et s'ils sont tellement disposés selon cet usage que leur lecture excite des sentiments de dévotion, alors les mots et le livre

où les mots sont ainsi ordonnés doivent être réputés saints. Mais si plus tard l'usage s'efface tellement que les mots ne gardent plus aucune signification, soit parce que le livre est tout à fait négligé, soit par des altérations criminelles, soit parce qu'on n'en a plus besoin, alors les mots et les livres, n'étant d'aucun usage, n'auront aucune sainteté ; ensuite, si ces mêmes mots sont disposés autrement, ou que l'usage ait prévalu de leur donner une signification contraire, alors ces mots et ces livres, de saints qu'ils étaient auparavant, deviendront impurs et profanes. Il résulte de là qu'aucun objet, considéré hors de l'âme, ne peut être appelé absolument sacré ou profane et impur; ce n'est que par leur rapport à l'âme que les objets prennent tel ou tel de ces caractères. On peut encore démontrer ce point avec une extrême évidence par plusieurs passages de l'Écriture. Citons-en un ou deux. Jérémie (chap. VII, vers. 4) dit que c'est à tort que les Juifs de son temps donnaient le nom de temple de Dieu au temple de Salomon : car le nom de Dieu, comme il le déclare ensuite dans le même chapitre, ne pouvait être attribué à ce temple que pendant le temps où il était fréquenté par des hommes qui adoraient Dieu et qui défendaient la justice; que s'il n'y entrait que des homicides, des voleurs, des idolâtres et d'autres scélérats, alors on devait le regarder plutôt comme un repaire de brigands. Je demanderai aussi ce qu'est devenue l'arche d'alliance? L'Écriture n'en dit rien, et je me suis souvent étonné de ce silence ; il est certain cependant qu'elle a péri ou qu'elle a été brûlée avec le temple, quoiqu'elle fût ce qu'il y avait de plus sacré et de plus respecté chez les Hébreux. Il est donc évident, par la même raison, que l'Écriture ne demeure sacrée et que ses discours ne sont divins que pendant qu'elle inspire aux hommes des sentiments de piété; mais si ces mêmes hommes la délaissent tout à fait, comme l'ont fait autrefois les Juifs, elle n'est plus que de l'encre et du papier, elle est profanée et abandonnée à la corruption, et partant on a tort de dire, si elle périt ou se corrompt, que c'est la parole même de Dieu qui a péri ou qui s'est corrompue : de même, qu'au temps de Jérémie on aurait eu tort de dire que le temple qui fut consumé dans les flammes était le temple de Dieu. Jérémie rend le même témoignage au sujet de la loi ; car il apostrophe ainsi les impies de son temps : « *Pour-*

quoi dites-vous : Nous sommes maîtres et la loi de Dieu est avec nous? Certes c'est en vain qu'elle a été donnée, c'est en vain que la plume des scribes (a été faite); c'est-à-dire, parce que vous avez l'Écriture en votre pouvoir, vous avez tort de croire que vous avez aussi la loi de Dieu, après que vous l'avez anéantie. Ainsi encore, lorsque Moïse brisa les premières tables, il fut loin, dans sa colère, de rejeter de ses mains et de briser la parole de Dieu (qui pourrait en effet s'imaginer pareille chose et de Moïse et de la parole de Dieu ?); Moïse ne brisa donc que les pierres qui, pour être saintes auparavant parce qu'elles portaient les caractères de l'alliance par laquelle les Juifs avaient promis obéissance à Dieu, perdirent toute autorité du jour où le peuple renonça à ce pacte en offrant ses hommages à un veau; et c'est aussi pour la même raison que les secondes tables ont pu périr avec l'arche. Il ne faut donc pas s'étonner que les premiers originaux des livres de Moïse n'existent plus, ni que les accidents dont nous avons parlé aient frappé les livres que nous possédons, puisque le véritable original de l'alliance divine, la chose du monde la plus sainte, a bien pu disparaître complétement. Que l'on cesse donc de nous accuser d'impiété, nous qui n'avons rien dit contre la parole de Dieu, et qui ne l'avons pas souillée; et que la juste colère qu'on pourrait avoir retombe sur les anciens dont la malice a profané et a corrompu l'arche de Dieu, le temple, la loi et toutes les choses saintes. D'ailleurs si, comme le dit l'Apôtre (*Epît. II aux Corinthiens*, chap. III, vers. 3), les hommes portent en eux l'Épître divine écrite, non avec de l'encre, mais avec l'Esprit de Dieu; si elle est gravée, non sur des tables de pierre, mais sur les tables vivantes de leur cœur, qu'ils cessent d'adorer la lettre et d'en prendre un si grand souci. — Je pense avoir suffisamment établi par ces explications le sens dans lequel l'Écriture doit être réputée sainte et divine. Maintenant il faut voir ce qu'il faut proprement entendre par *debar Jehova* (la parole de Dieu) : ce mot *debar* signifie *verbe, discours, édit* et *chose*. Quant aux raisons pour lesquelles on dit en hébreu qu'une chose est à Dieu et qu'elle se rapporte à Dieu, nous les avons exposées au chap. I, et on en infère facilement ce que l'Écriture veut faire entendre par parole de Dieu, discours, édit et chose. Il n'est donc pas nécessaire de rappeler ici toute cette dis-

cussion, ni même ce que nous avons exposé en troisième lieu dans le chap. VI, au sujet des miracles. Une simple indication de ces passages suffit pour faire mieux entendre ce que nous voulons dire ici sur ce sujet, à savoir : que la parole de Dieu appliquée à un sujet qui n'est pas Dieu lui-même, marque proprement cette loi divine dont nous avons parlé au chap. IV; c'est-à-dire la religion universelle du genre humain, ou la religion catholique : voyez sur cette matière le chap. I, vers. 10, d'*Isaïe*, où ce prophète enseigne la vraie manière de vivre, qui, loin de consister dans les cérémonies, est fondée sur l'esprit de charité et de vérité; et c'est là ce qu'il appelle indistinctement loi de Dieu, verbe de Dieu. Ensuite ce mot est pris métaphoriquement pour l'ordre de la nature et pour le fatum (qui dépend réellement et résulte d'un décret éternel de la nature divine), et principalement pour ce que les prophètes avaient prévu au sujet de cet ordre; car ils ne concevaient point les choses à venir comme devant se produire par des causes naturelles, mais comme des volontés ou des décrets de Dieu. Enfin ce mot est pris aussi pour toute prédiction des prophètes, en tant que chacun d'eux l'avait perçue par une vertu singulière qui lui était propre, ou par un don prophétique, et non par les voies ordinaires de la lumière naturelle; et surtout parce que les prophètes, comme nous l'avons démontré au chap. IV, avaient coutume de se représenter Dieu comme un législateur. Voici donc les trois causes pour lesquelles l'Écriture est appelée parole de Dieu, savoir : parce qu'elle enseigne la vraie religion, dont Dieu est l'éternel auteur ; ensuite parce qu'elle expose les événements de l'avenir, comme des décrets de Dieu; et enfin parce que ceux qui en furent effectivement les auteurs l'ont enseignée généralement, non par le moyen vulgaire de la lumière naturelle, mais par une lumière qui leur était particulière et de la même façon que si Dieu lui-même eût parlé par leur bouche. Et bien qu'il y ait en outre dans l'Écriture grand nombre de choses purement historiques et perçues par la lumière naturelle, elle reçoit cependant son nom des objets plus relevés qu'elle contient. On voit facilement par là en quel sens il faut regarder Dieu comme auteur de la Bible : c'est évidemment parce que la vraie religion y est enseignée, et non pas parce que Dieu a voulu communiquer aux hommes un certain nombre de livres. Nous pou-

vons aussi apprendre de là pourquoi la Bible est divisée en livres de l'ancien et du nouveau Testament : c'est indubitablement parce qu'avant la venue du Christ, les prophètes avaient coutume de prêcher la religion comme étant la loi de la patrie et le pacte contracté du temps de Moïse; et que, depuis l'avénement du Christ, les apôtres l'ont prêchée à toutes les nations, comme la loi catholique et en se fondant sur la seule vertu de la passion du Christ : non pas que ces livres soient divers en doctrine, ni qu'ils aient été écrits comme s'ils étaient les originaux de l'alliance, ni enfin que la religion catholique, qui est la plus naturelle de toutes, fût quelque chose de nouveau, si ce n'est au regard des hommes qui ne la connaissaient pas : *Il était dans le monde*, dit Jean l'évangéliste (chap. I, vers. 10), *et le monde ne l'a point connu*. Ainsi, lors même qu'il nous resterait un plus petit nombre de livres de l'ancien que du nouveau Testament, nous ne serions pas cependant dépourvus de la parole de Dieu (et par cette parole on doit entendre, comme nous l'avons déjà dit, la vraie religion); de même que nous ne pensons pas en être privés, quoiqu'il nous manque d'autres écrits d'une haute importance, par exemple le Livre de la Loi, qui était gardé religieusement dans le temple comme l'original de l'alliance; les livres des guerres, des chronologies, et un très-grand nombre d'autres d'où ont été tirés et recueillis ceux de l'ancien Testament que nous possédons encore. Et cela peut se confirmer encore par plusieurs raisons, savoir : 1° parce que les livres de l'un et de l'autre Testament n'ont pas été écrits en même temps, par un mandat exprès, pour tous les siècles, mais dans des circonstances accidentelles, pour quelques hommes, selon leur constitution particulière et l'esprit du temps, comme le prouvent clairement les vocations des prophètes (qui furent appelés pour réprimander les impies de leur temps), et aussi les Épîtres des apôtres; 2° parce qu'autre chose est entendre l'Écriture et la pensée des prophètes, autre chose est comprendre la pensée de Dieu, c'est-à-dire la vérité même de la chose, comme cela résulte de nos démonstrations du chap. II, touchant les prophètes : et nous avons prouvé au chap. VI, que cela doit encore avoir lieu dans les histoires et dans les miracles. Bien entendu qu'il ne s'agit pas des passages où il est question de la vraie religion et

de la vraie vertu; 3° parce que les livres de l'ancien Testament ont été choisis entre plusieurs, et ont été enfin recueillis et approuvés par le concile des pharisiens, comme nous l'avons établi au chap. x. Mais les livres du nouveau Testament ont été aussi déclarés canoniques par les décrets de certains conciles, qui ont en même temps rejeté comme apocryphes plusieurs autres livres regardés comme sacrés par un grand nombre de personnes. Or les membres de ces conciles (tant des pharisiens que des chrétiens) n'étaient pas composés de prophètes, mais seulement de docteurs et de savants; et cependant il faut avouer que dans ce choix la parole de Dieu leur a servi de règle : ainsi donc, avant d'approuver tous ces livres, ils ont dû nécessairement connaître la parole de Dieu; 4° parce que les apôtres ont écrit, non en tant que prophètes, mais en tant que docteurs (comme nous l'avons dit dans le chapitre précédent), et que, pour enseigner, ils ont choisi la voie qu'ils jugeaient la plus facile pour les disciples qu'ils voulaient alors éclairer : d'où il suit (comme nous l'avons aussi conclu à la fin du chapitre précité) que ces livres contiennent bien des choses dont nous pouvons nous passer par rapport à la religion; 5° enfin, parce que le nouveau Testament contient quatre évangélistes : qui croira en effet que Dieu ait voulu raconter quatre fois l'histoire du Christ et la communiquer quatre fois aux hommes par écrit? et quoique l'on trouve dans l'un ce qui ne se rencontre pas dans l'autre et que l'un serve souvent à l'intelligence de l'autre, il faut cependant se garder d'en conclure que tout ce qui est exposé dans ces quatre évangélistes ait été nécessaire à connaître, et que Dieu les ait élus pour écrire, afin que l'histoire du Christ fût mieux comprise; car chacun d'eux a prêché son Évangile en différents lieux, chacun a écrit ce qu'il avait prêché, et cela simplement pour exposer nettement l'histoire du Christ, et non pour expliquer les versions des autres apôtres. Que si le rapprochement de leurs textes les fait mieux comprendre chacun en particulier, c'est un effet du hasard; et cela ne se rencontre que dans un petit nombre de passages, qui pourraient rester ignorés sans que l'histoire y perdît sa clarté et que les hommes fussent moins heureux. Nous avons montré, par tous ces faits, que l'Écriture n'est, à proprement parler, appelée parole de Dieu que par rapport à la religion ou à la

loi divine universelle. Il nous reste maintenant à prouver que, considérée sous cet aspect, elle n'est ni trompeuse, ni corrompue, ni mutilée. Or j'appelle ici mensonger, corrompu et mutilé ce qui a été si mal écrit et si mal construit que le sens du discours ne peut se déduire de l'usage de la langue ou de la seule Écriture ; car je ne veux pas prétendre que l'Écriture, en tant qu'elle renferme la loi divine, ait toujours gardé les mêmes accents, les mêmes lettres et enfin les mêmes mots (c'est un point dont je laisse la démonstration aux masorètes et aux adorateurs superstitieux de la lettre), mais seulement que le sens, en vertu duquel seul un discours peut être appelé divin, est venu jusqu'à nous sans altération, encore que l'on suppose que les mots qui ont d'abord servi à l'exprimer aient été souvent changés. C'est qu'en effet, comme nous l'avons dit, cela n'ôte rien à la divinité de l'Écriture ; car l'Écriture serait également divine, quand on l'aurait écrite en d'autres termes ou en une autre langue. Ainsi, que la loi divine nous soit arrivée à cet égard pure et sans altération, c'est ce dont personne ne peut douter. Car l'Écriture elle-même nous fait percevoir sans difficulté ni ambiguïté que le but qu'elle nous propose, c'est d'*aimer Dieu par-dessus toutes choses, et notre prochain comme nous-mêmes :* or cette parole ne peut être apocryphe, elle ne peut résulter d'une erreur de plume ou d'une trop grande précipitation ; car si l'Écriture a jamais enseigné autre chose, elle a dû aussi nécessairement changer tout le reste de son enseignement, puisque cette maxime est le fondement de toute la religion, et que l'enlever c'est ruiner d'un seul coup tout l'édifice. Une telle Écriture ne serait plus alors celle dont nous parlons, mais un tout autre livre. Il reste donc solidement établi que l'Écriture a toujours enseigné ce précepte, et conséquemment qu'il n'a pu s'y glisser aucune erreur capable d'en corrompre l'esprit sans que chacun s'en aperçût aussitôt et que la malice du corrupteur ne fût reconnue. Donc, puisqu'il faut établir que ce précepte a été incorruptible, il faut reconnaître nécessairement la même chose de tous les autres qui en découlent indubitablement, et qui sont eux-mêmes fondamentaux, savoir : qu'il existe un Dieu, que sa providence est universelle ; qu'il est tout-puissant, qu'il veut que les bons soient récompensés et les méchants punis, et que notre salut ne dépend que de sa grâce. Car l'Écriture répète partout et enseigne clairement

ment ces maximes; et elle a dû toujours les enseigner, sans quoi tout le reste serait vain et manquerait de fondement. Il ne faut pas tenir pour moins authentiques les autres maximes morales, puisqu'elles s'appuient bien évidemment sur ce fondement général : ainsi défendre la justice, secourir les pauvres, ne tuer personne, ne pas convoiter le bien d'autrui, etc., voilà, dis-je, des enseignements que n'a pu corrompre la malice des hommes, et que le temps n'a pu effacer. Car, quelle que fût celle de ces maximes qui eût été détruite, on s'en fût aussitôt aperçu en se reportant à leur fondement universel, et surtout à ce précepte de charité qui est partout si fortement recommandé dans les deux Testaments. Ajoutez à cela que, bien qu'on ne puisse imaginer d'exécrable forfait dont quelqu'un ne se soit souillé, il n'y a personne cependant qui, pour justifier ses crimes, essaie de détruire les lois ou de faire passer une maxime impie, pour un enseignement éternel et salutaire : telle est en effet la nature humaine que chacun (roi ou sujet), s'il a commis une action honteuse, cherche à l'environner soigneusement de telles circonstances, qu'on puisse croire qu'il n'a forfait en rien ni à la justice ni à l'honneur. Nous concluons donc d'une manière absolue que toute la loi divine universelle, enseignée par l'Ecriture, est arrivée sans tache jusque dans nos mains. Il est encore d'autres choses qui, à n'en pouvoir douter, nous ont été transmises de bonne foi, telles que le fond des récits historiques de l'Écriture, parce qu'ils étaient bien connus de tous. Le peuple juif avait coutume autrefois de chanter en psaumes les antiquités de sa race. Outre cela, le gros des actions du Christ et aussi sa passion furent immédiatement divulgués dans tout l'empire romain. Il ne faut donc pas croire (à moins d'admettre, ce qui est incroyable, que la plus grande partie des hommes se soit entendue pour répandre l'erreur) que, pour ce qu'il y a d'important dans ces histoires, les générations postérieures l'aient transmis autrement qu'elles ne l'avaient reçu des premières. Ainsi tout ce qui est défectueux ou altéré ne peut se trouver que dans le reste, par exemple dans une ou deux circonstances d'une histoire ou d'une prophétie, pour exciter plus vivement la dévotion populaire, ou dans un ou deux miracles, pour déconcerter les philosophes; ou enfin, dans les choses spéculatives, depuis que les schismatiques les ont introduites

dans la religion pour autoriser leurs fictions, en les appuyant abusivement sur l'autorité divine. Mais il importe peu au salut que de telles choses aient été altérées ou non, comme je vais le démontrer spécialement dans le chapitre qui suit, bien que j'estime que ce point résulte déjà assez clairement de ce qui précède, et surtout du chapitre second.

CHAPITRE XIII.

ON MONTRE QUE L'ÉCRITURE N'ENSEIGNE QUE DES CHOSES FORT SIMPLES, QU'ELLE N'EXIGE QUE L'OBÉISSANCE, ET QU'ELLE N'ENSEIGNE SUR LA NATURE DIVINE QUE CE QUE LES HOMMES PEUVENT IMITER EN RÉGLANT LEUR VIE SUIVANT UNE CERTAINE LOI.

Nous avons prouvé dans le chap. II de ce Traité que l'imagination seule des prophètes, et non leur entendement, avait été douée d'une puissance singulière, et que Dieu, loin de les initier dans les secrets de la philosophie, ne leur avait révélé que les choses les plus simples et s'était proportionné à leurs sentiments et à leurs préjugés. Nous avons fait voir ensuite dans le chap. V que l'Écriture transmet et enseigne les choses de telle manière que chacun les peut très-facilement comprendre; car, bien loin d'enchaîner ses idées avec rigueur et de les rattacher à des axiomes et à des définitions, elle expose tout avec simplicité; et, pour qu'on ait foi en ses enseignements, elle ne les confirme que par la simple expérience, c'est-à-dire par des miracles et par des récits historiques. Cette exposition est d'ailleurs faite dans le style et dans le langage les plus propres à remuer l'esprit du peuple (consultez à ce sujet, dans le chap. VI, ma troisième remarque). Nous avons ensuite établi dans le chap. VII que la difficulté d'entendre l'Écriture ne résulte que de la langue et non de la sublimité du sujet. Joignez à cela que ce n'est pas aux savants, mais à tous les Juifs indistinctement que les prophètes firent entendre leurs prédications, et que les apôtres avaient coutume d'enseigner la doctrine évangélique dans les églises où toutes sortes de personnes étaient réunies. Il résulte de toutes ces considérations que la doctrine de l'Écriture ne con-

tient ni spéculations sublimes ni questions philosophiques, mais bien les choses les plus simples, que peut saisir l'intelligence la plus bornée. Je ne puis donc assez admirer la pénétration de ces personnes dont j'ai parlé précédemment, qui trouvent dans l'Écriture des mystères dont nulle langue ne saurait expliquer la profondeur, et qui ont ensuite introduit dans la religion tant de spéculations philosophiques qu'il semble que l'Église soit une académie, et la religion une science ou plutôt une école de controverse. Mais pourquoi s'étonner que des hommes qui se vantent de posséder une lumière surnaturelle ne veuillent pas le céder en connaissance aux philosophes, qui sont réduits aux ressources naturelles? Ce qui étonnerait, ce serait de les entendre exposer quelque nouveauté spéculative, quelque opinion qui n'eût pas été autrefois répandue dans les écoles de ces philosophes païens (qu'ils accusent cependant d'aveuglement). Car si vous leur demandez quels sont les mystères qu'ils voient dans l'Écriture, ils ne vous produiront, je vous l'assure, que les fictions d'un Aristote, d'un Platon, ou d'un autre semblable auteur de systèmes; fictions qu'un idiot trouverait plutôt dans ses songes que le plus savant homme du monde dans l'Écriture. Ce n'est pas que nous voulions nier absolument qu'il y ait rien dans la doctrine de l'Écriture qui soit de l'ordre de la spéculation; aussi bien dans le chapitre précédent nous avons allégué certains principes de ce genre et qui sont comme les fondements de l'Écriture: nous voulons dire seulement que les spéculations y sont très-rares et très-simples. Mais quelles sont-elles, et comment les déterminer, c'est un point que j'ai dessein d'éclaircir ici; cela me sera facile maintenant qu'il est établi que l'Écriture n'a point pour objet d'enseigner les sciences; car on peut facilement conclure de là qu'elle n'exige des hommes que l'obéissance; que ce n'est pas l'ignorance, mais l'opiniâtreté seule qu'elle condamne. Ensuite, puisque l'obéissance envers Dieu ne consiste que dans l'amour du prochain (car celui qui aime son prochain dans l'intention de complaire à Dieu, celui-là, comme le dit Paul dans son *Epître aux Romains*, chap. XIII, vers. 8, a accompli la loi), il s'ensuit que l'Écriture ne recommande pas d'autre science que celle qui est nécessaire à tous les hommes pour qu'ils puissent obéir à Dieu selon ce précepte, de sorte que ceux qui l'ignorent doivent nécessairement être opiniâtres ou du moins indociles; quant aux

autres spéculations qui ne tendent pas directement à ce but, qu'elles aient pour objet la connaissance de Dieu ou celle des choses naturelles, elles ne regardent pas l'Écriture, et il faut par conséquent les retrancher de la religion révélée. Mais, quoique ce point soit maintenant bien éclairci; comme le fond même de la religion en dépend, je veux examiner la chose avec plus de soin et la mettre davantage en lumière. Pour cela il faut prouver avant tout que la connaissance intellectuelle ou approfondie de Dieu n'est pas, comme l'obéissance, un don commun à tous les fidèles; ensuite que cette sorte de connaissance, que Dieu, par la bouche des prophètes, a exigée généralement de tout le monde, et que chacun est tenu de posséder, n'est autre chose que la connaissance de la divine justice et de la charité: deux points qui se prouvent facilement par l'Écriture elle-même. Car 1° on les peut conclure avec évidence du passage de l'*Exode* (chap. VI, vers. 2) où Dieu, pour montrer la grâce particulière qu'il a donnée à Moïse, dit : *Et je me suis révélé à Abraham, à Isaac et à Jacob en tant que Dieu Sadaï, mais ils ne m'ont pas connu sous mon nom de Jéhova!* Ici, pour mieux entendre ce passage, il faut remarquer que *El Sadaï* en hébreu veut dire *Dieu qui suffit,* parce qu'il donne en effet à chacun ce qui lui suffit; et quoique souvent *Sadaï* soit pris absolument pour signifier *Dieu*, il n'est pas douteux néanmoins qu'il faille partout avec ce mot sous-entendre *El*, c'est-à-dire *Dieu*. Ensuite il est à remarquer qu'on ne trouve pas dans l'Écriture d'autre nom que celui de *Jéhova* pour exprimer l'essence absolue de Dieu, sans rapport aux choses créées. Aussi les Hébreux prétendent-ils que c'est là le seul nom qui convienne à Dieu, que les autres sont purement appellatifs; et effectivement les autres noms de Dieu, qu'ils soient substantifs ou adjectifs, sont des attributs qui ne conviennent à Dieu qu'en tant qu'on le considère dans son rapport avec les créatures ou en tant qu'elles lui servent de manifestation : de ce nombre est *El,* ou, en ajoutant la lettre paragogique *he, Eloha*, qui veut dire puissant, comme on le sait; nom qui ne convient à Dieu que par excellence, de même que nous appelons Paul l'*Apôtre*. Ce nom d'ailleurs signifie les différentes vertus de la puissance, de sorte qu'en l'appelant *El* (puissant) on dit qu'il est grand, juste, miséricordieux, etc.; on met donc ce nom au pluriel et on lui donne

un sens singulier pour embrasser à la fois tous les attributs divins, usage très-fréquent dans l'Écriture. Ainsi, puisque Dieu dit à Moïse que les patriarches ne l'ont pas connu sous le nom de *Jéhova*, il s'ensuit qu'ils n'ont connu de lui aucun attribut divin qui explique son essence absolue, mais seulement ses effets et ses promesses; c'est-à-dire sa puissance en tant qu'elle se manifeste par les choses visibles. Or Dieu ne parle pas ainsi à Moïse pour les accuser d'infidélité, mais au contraire pour exalter leur foi et leur crédulité; puisque, n'ayant point eu, comme Moïse, une connaissance toute particulière de Dieu, ils ont cru fermement à la réalisation de ses promesses et bien mieux que Moïse, qui, malgré les pensées plus sublimes qu'il avait sur Dieu, douta néanmoins des promesses divines et fit un reproche à Dieu de ce qu'au lieu du salut qui leur était promis les Juifs avaient vu empirer leurs affaires. Ainsi, puisque les patriarches n'ont pas connu le nom particulier de Dieu, et que Dieu parle à Moïse de cette ignorance pour exalter leur foi et leur simplicité d'esprit, et pour marquer en même temps le prix de la grâce singulière accordée à Moïse, il s'ensuit très-évidemment, comme nous l'avons établi en premier lieu, que les hommes ne sont pas tenus de connaître les attributs de Dieu, et que cette grâce est un don particulier qui n'a été réservé qu'à quelques fidèles. Il serait superflu d'apporter en preuve d'autres témoignages de l'Écriture. Qui ne voit en effet que la connaissance de Dieu n'a pas été égale chez tous les hommes, et que la sagesse, pas plus que la vie et l'existence, ne se donne à personne par un mandat? Hommes, femmes, enfants, tout le monde peut également obéir, mais non pas devenir sage. Que si l'on prétend qu'il n'y a pas besoin à la vérité de connaître les attributs de Dieu, mais de croire tout simplement et sans démonstration, c'est là une véritable plaisanterie. Car les choses invisibles, et tout ce qui est l'objet propre de l'entendement, ne peut être aperçu autrement que par les yeux de la démonstration; ceux donc à qui manquent ces démonstrations n'ont aucune connaissance de ces choses, et tout ce qu'ils en entendent dire ne frappe pas plus leur esprit ou ne contient pas plus de sens que les vains sons prononcés sans jugement et sans aucune intelligence par un automate ou un perroquet. Mais, avant d'aller plus loin, je suis obligé de dire pourquoi on trouve souvent dans la *Ge-*

nèse que les patriarches ont parlé au nom de *Jéhova*, ce qui semble en complète opposition avec ce que j'ai déjà dit. En se rapportant aux explications du chap. VIII, on pourra facilement tout concilier; car nous avons fait voir que l'écrivain du *Pentateuque* ne donne pas précisément aux choses et aux lieux les noms qu'ils avaient au temps dont il parle, mais ceux sous lesquels ils étaient plus facilement connus du temps même de l'écrivain. Ainsi la *Genèse* dit que Dieu fut annoncé aux patriarches sous le nom de Jéhova : non qu'il fût connu des anciens sous cette appellation, mais parce que ce nom était chez les Juifs en singulier honneur. Il faut donc nécessairement admettre cette explication, puisque dans notre texte de l'*Exode* il est dit expressément que les patriarches ne connurent pas Dieu sous ce nom; et aussi puisque, dans l'*Exode*, (chap. III, vers. 13), Moïse désire connaître le nom de Dieu. Et si ce nom eût été connu auparavant, Moïse du moins ne l'aurait pas ignoré. Concluons donc, comme nous le voulions, que les fidèles patriarches n'ont pas connu ce nom de Dieu, et que la connaissance de Dieu est un don et non pas un commandement.

Il est temps maintenant de passer au second point, savoir : que Dieu ne demande aux hommes par l'entremise de ses prophètes d'autre connaissance de lui-même que celle de sa divine justice et de sa charité, c'est-à-dire de ceux de ses attributs que les hommes peuvent imiter en réglant leur vie par une certaine loi. Jérémie enseigne d'ailleurs cette doctrine en termes formels. Ainsi, au chap. XXII, vers. 15, 16, en parlant du roi Josias il s'exprime ainsi : *Ton père a, il est vrai, bu et mangé, il a rendu justice et bon jugement : et alors il a prospéré; il a rendu leur droit au pauvre et à l'indigent, et il a prospéré, car c'est vraiment là me connaître, a dit Jéhova.* Et les paroles qui se trouvent au chap. IX, vers. 24, ne sont pas moins claires; les voici : *Que chacun se glorifie seulement de ce qu'il me comprend et me connaît; parce que, moi Jéhova, j'établis la charité, le bon jugement et la justice sur la terre, car ce sont les choses dont je suis charmé, dit Jéhova.* Nous tirerons la même conclusion de l'*Exode* (chap. XXXIV, vers. 6, 7) où Dieu ne révèle à Moïse, qui désire le voir et le connaître, d'autres attributs que ceux qui manifestent sa divine justice et sa charité. Enfin c'est ici parfaitement le cas de citer cette expression de Jean (dont nous

parlerons encore dans la suite), qui, se fondant sur ce que personne n'a vu Dieu, explique Dieu par sa seule charité, et conclut que c'est réellement posséder et connaître Dieu que d'avoir la charité. Nous voyons donc que Jérémie, Moïse, Jean ramènent à un petit nombre de points la connaissance que chacun doit avoir de Dieu, et ne la font consister qu'en ceci, comme nous le voulions, à savoir : que Dieu est souverainement juste et souverainement miséricordieux, ou l'unique modèle de la véritable vie. Ajoutez à cela que l'Écriture ne donne expressément aucune définition de Dieu, qu'elle ne prescrit la connaissance d'aucun autre attribut que ceux que nous venons de désigner, et que ce sont les seuls qu'elle recommande positivement. De tout cela nous concluons que la connaissance que nous avons de Dieu par l'entendement, et qui considère la nature telle qu'elle est en elle-même, nature que les hommes ne peuvent imiter par une certaine manière de vivre et qu'ils ne peuvent non plus prendre pour exemple pour bien régler leur vie, n'appartient aucunement à la foi et à la religion révélée, et conséquemment que les hommes y peuvent errer complétement sans qu'il y ait à cela aucun mal. Il n'est donc pas du tout étonnant que Dieu se soit mis à la portée de l'imagination et des préjugés des prophètes, et que les fidèles aient eu sur Dieu diverses opinions, comme nous l'avons prouvé au chap. II par de nombreux exemples. Il n'est pas non plus étrange que les livres sacrés parlent partout si improprement de Dieu, qu'ils lui donnent des mains, des pieds, des yeux, des oreilles, une âme, un mouvement local, et jusqu'aux passions du cœur comme la jalousie, la miséricorde, etc...; et enfin qu'ils le représentent comme un juge assis dans le ciel sur un trône royal, ayant le Christ à sa droite. Un pareil langage est évidemment approprié à l'intelligence du vulgaire, à qui l'Écriture s'efforce de donner, non la science, mais l'esprit d'obéissance. Cependant les théologiens ordinaires ont cherché à donner à ces expressions un sens métaphorique, toutes les fois que, par le secours de la lumière naturelle, ils ont pu reconnaître qu'elles ne convenaient pas à la nature divine, et ils n'ont pris à la lettre que les passages qui passaient la portée de leur intelligence. Mais s'il fallait nécessairement entendre et expliquer par des métaphores tous les endroits de ce genre qui se trouvent dans

l'Écriture, on conçoit qu'elle n'eût pas été composée pour le peuple et le grossier vulgaire, mais seulement pour les hommes les plus habiles et surtout pour les philosophes. Bien plus, s'il y avait impiété à avoir sur Dieu, dans une pieuse simplicité d'esprit, les croyances que nous venons de dire, certes les prophètes auraient dû surtout éviter, du moins par égard pour la faiblesse du peuple, des phrases semblables, et enseigner avant tout d'une manière très-claire les attributs de Dieu selon que chacun est tenu de les connaître; et c'est ce qu'ils n'ont fait nulle part. Il faut donc se garder de croire que des opinions, prises d'une manière absolue et sans rapport à la pratique et aux effets, aient quelque piété ou quelque impiété; estimons plutôt qu'il ne faut attribuer à un homme l'un ou l'autre de ces caractères qu'autant que ses opinions le portent à l'obéissance ou qu'elles le conduisent à la rébellion et au péché : de sorte que, si en croyant la vérité il devient rebelle, sa foi est réellement impie, et elle est pieuse au contraire si, en croyant des choses fausses, il devient obéissant; car nous avons prouvé que la vraie connaissance de Dieu n'est point un commandement, mais un don divin, et que Dieu n'exige des hommes que la connaissance de sa divine justice et de sa charité, laquelle qui n'est pas nécessaire pour la science, mais seulement pour l'obéissance.

CHAPITRE XIV.

ON EXPLIQUE LA NATURE DE LA FOI, CE QUE C'EST QU'ÊTRE FIDÈLE, ET QUELS SONT LES FONDEMENTS DE LA FOI; PUIS, ON SÉPARE LA FOI DE LA PHILOSOPHIE.

Personne ne disconviendra, si peu qu'il veuille y réfléchir, que, pour avoir une véritable idée de la foi, il est nécessaire de savoir que l'Écriture n'a pas été appropriée seulement à l'intelligence des prophètes, mais qu'elle a été mise aussi à la portée du peuple juif, le plus variable, le plus inconstant qui fut jamais. Quiconque, en effet, prend indifféremment tout ce qui est dans l'Écriture pour une doctrine universelle et absolue sur la Divinité, et ne discerne pas avec soin de tout le reste ce qui a été appro-

prié à l'intelligence du vulgaire, devra nécessairement confondre les opinions du peuple avec la doctrine céleste, prendre les fictions et les songes des hommes pour des enseignements divins, et abuser de l'autorité de l'Écriture. Qui ne voit que c'est là la source de ces opinions si nombreuses et si diverses que les sectaires enseignent comme des articles de foi et qu'ils s'attachent à confirmer par de nombreux passages de l'Écriture, d'où est venu chez les Hollandais ce vieux proverbe: *Geen ketter sonder letter*[1]? Car les livres sacrés n'ont pas été écrits par un seul homme, et pour un peuple d'une seule et même époque; plusieurs hommes de différents génies et de divers âges y ont mis la main, à ce point qu'à embrasser toute la période que renferme l'Écriture on compterait presque deux mille ans et peut-être beaucoup plus. Nous ne voulons pas cependant accuser ces sectaires d'impiété parce qu'ils approprient à leurs opinions les paroles de l'Écriture; car, de même qu'elle fut mise autrefois à la portée du peuple, de même chacun peut l'approprier à ses opinions, s'il voit que par ce moyen il obéit plus cordialement à Dieu en tout ce qui regarde la justice et la charité. Mais c'est pour cela que nous leur reprochons de ne vouloir pas accorder aux autres la même liberté; de persécuter comme ennemis de Dieu, malgré leur parfaite honnêteté et leur obéissance à la vraie vertu, tous ceux qui ne partagent pas leur opinion; et d'exalter, au contraire, comme les élus de Dieu, malgré l'impuissance de leur esprit, tous ceux qui se rangent à leur manière de voir: certes on ne saurait imaginer de conduite plus coupable et plus funeste à l'État. Afin donc de savoir clairement jusqu'où s'étend, en matière de foi, la liberté d'esprit de chacun, et quels sont ceux qu'en dépit de la variété de leurs sentiments nous devons regarder comme fidèles, déterminons la nature de la foi et ses fondements: c'est ce que je me propose de faire dans ce chapitre; et en même temps je veux arriver à séparer la foi de la philosophie, objet principal de tout cet ouvrage. Pour exposer tous ces points avec méthode, revenons sur le véritable but de toute l'Écriture; cela nous donnera la vraie règle pour déterminer la foi. Nous avons dit dans le chapitre précédent que le seul but de l'Ecriture est d'en-

1. Ce qui signifie littéralement: *point d'hérétique sans lettre*, c'est-à-dire: point d'hérétique qui ne s'appuie d'un texte de l'Écriture.

seigner l'obéissance; et c'est une vérité que personne ne peut mettre en doute. Qui ne voit en effet que les deux Testaments ne sont, l'un et l'autre, qu'une doctrine d'obéissance, et qu'ils n'ont pas d'autre but que d'inviter les hommes à une obéissance volontaire? Car, sans revenir sur ce que j'ai démontré dans le chapitre précédent, je dirai que Moïse n'a point cherché à convaincre les Israélites par la raison, mais qu'il s'est efforcé de les lier par un pacte, par des serments et par des bienfaits; ensuite il a menacé de châtiments ceux qui enfreindraient les lois, tout en invitant le peuple, par des récompenses, à leur obéir. Or tous ces moyens sont bons pour inspirer l'obéissance, et nullement pour donner la science. Quant à l'Évangile, sa doctrine ne contient rien que la foi simple, savoir, croire à Dieu et le révérer; ou, ce qui revient au même, obéir à Dieu. Il n'est donc pas besoin, pour démontrer une chose très-manifeste, d'accumuler ici les textes de l'Écriture qui recommandent l'obéissance et qui se trouvent en grand nombre dans les deux Testaments. Ensuite cette même Écriture enseigne très-clairement, en une infinité de passages, ce que chacun doit faire pour obéir à Dieu; toute la loi ne consiste qu'en cet unique point : notre amour pour notre prochain; ainsi personne ne peut douter qu'aimer son prochain comme soi-même, ainsi que Dieu l'ordonne, c'est effectivement obéir et être heureux selon la loi, et qu'au contraire le dédaigner ou le haïr c'est tomber dans la rébellion et dans l'opiniâtreté. Enfin tout le monde reconnaît que l'Écriture n'a pas été écrite et répandue seulement pour les doctes, mais pour tous les hommes de tout âge et de toute condition. Et de ces seules considérations il suit très-évidemment que l'Écriture ne nous oblige de croire à rien autre chose qu'à ce qui est absolument nécessaire pour exécuter ce commandement. Ainsi ce commandement est l'unique règle de toute la foi catholique, le seul moyen de déterminer tous les dogmes de la foi auxquels chacun est tenu de se conformer. Puisque cela est très-évident et que de ce seul fondement ou de la raison seule tout le reste découle légitimement, que l'on réfléchisse comment il a pu se faire que tant de dissensions se soient élevées dans l'Église, et s'il a pu y avoir d'autres causes de ces troubles que celles qui ont été exposées dans le commencement du chap. VII! Ce sont aussi ces mêmes causes qui me portent à exposer de quelle façon

on peut déterminer les fondements de la foi d'après la règle qui vient d'être découverte; car si je n'aboutissais à aucun résultat précis et déterminé, on croirait à bon droit que je n'ai guère avancé la question, puisque chacun pourrait introduire dans la religion tout ce qu'il voudrait, sous ce prétexte, que c'est un moyen qui le dispose à l'obéissance; et cette difficulté se fera surtout sentir quand il s'agira des attributs divins. Donc, pour traiter avec ordre le sujet tout entier, je commencerai par la détermination exacte de la foi, qui, d'après le fondement que j'ai posé, doit être ainsi définie : La foi consiste à savoir sur Dieu ce qu'on n'en peut ignorer sans perdre tout sentiment d'obéissance à ses décrets, et ce qu'on en sait nécessairement par cela seul qu'on a ce sentiment d'obéissance. Cette définition est assez claire, et elle découle assez évidemment des explications précédentes pour n'avoir besoin d'aucune démonstration. Mais j'exposerai en peu de mots les conséquences qui en résultent, savoir : 1° que la foi n'est point salutaire en elle-même, mais seulement en raison de l'obéissance, ou, comme le dit Jacques (chap. II, vers. 17), que la foi, à elle seule et sans les œuvres, est une foi morte; voyez à ce sujet tout le chap. II de cet apôtre; 2° il s'ensuit que celui qui est vraiment obéissant a nécessairement la foi vraie et salutaire; car l'esprit d'obéissance implique nécessairement l'esprit de foi, comme le déclare expressément le même apôtre (chap. II, vers. 18), par ces paroles : *Montre-moi ta foi sans les œuvres, et je te montrerai ma foi d'après mes œuvres.* Et Jean, dans l'*Epît. I* (chap. IV, vers. 7, 8), s'exprime ainsi : *Celui qui aime* (à savoir, le prochain) *est né de Dieu et il connaît Dieu; mais celui qui n'aime pas ne connaît pas Dieu, car Dieu est charité.* Il s'ensuit encore que nous ne pouvons juger qu'un homme est fidèle ou qu'il ne l'est pas, si ce n'est par ses œuvres; c'est-à-dire que celui dont les œuvres sont bonnes, quoiqu'il diffère par ses doctrines des autres fidèles, ne laisse pas d'être fidèle; et que si, au contraire, ses œuvres sont mauvaises, il est infidèle, quoiqu'il accepte et professe l'opinion reçue. Car là où se trouve l'obéissance, là se rencontre nécessairement la foi; mais la foi sans les œuvres est une foi morte. C'est encore ce qu'enseigne expressément le même apôtre au vers. 13 de ce même chapitre : *Par là nous connaissons*, dit-il, *que nous demeurons en lui et qu'il*

demeure en nous, parce qu'il nous a fait participer de son esprit, c'est-à-dire parce qu'il nous a donné la charité. Or il avait dit auparavant que Dieu est charité : d'où il infère (d'après ses principes, universellement admis de son temps) que quiconque a la charité a véritablement l'esprit de Dieu. Il y a plus; de ce que personne n'a vu Dieu, il en conclut que personne n'a le sentiment ou l'idée de Dieu que par la charité envers le prochain, et par conséquent que personne ne peut connaître d'autre attribut de Dieu que cette charité en tant que nous y participons. Que si ces raisons ne sont pas péremptoires, elles expliquent cependant avec assez de clarté la pensée de Jean ; mais on trouve une déclaration plus explicite encore dans la même *Epître* (chap. II, vers. 3, 4), où il enseigne très-expressément ce que nous voulons établir ici : *Et par là*, dit-il, *nous savons que nous le connaissons, si nous gardons ses commandements. Celui qui dit : Je le connais, et qui ne garde pas ses commandements, est un menteur, et la vérité n'est point en lui*. D'où il suit encore que ceux-là sont réellement des antechrists, qui poursuivent les honnêtes gens, amis de la justice, parce qu'ils sont en dissentiment avec eux et ne défendent pas les mêmes dogmes. Car nous ne connaissons les fidèles qu'à cette marque, qu'ils aiment la justice et la charité; et celui qui persécute les fidèles est un antechrist. Il s'ensuit enfin que la foi ne requiert pas tant la vérité dans les doctrines que la piété, c'est-à-dire ce qui porte l'esprit à l'obéissance. Quoique la plupart de ces dogmes n'aient pas l'ombre de la vérité, il suffit que celui qui les embrasse en ignore la fausseté; autrement il serait nécessairement rebelle: comment en effet se pourrait-il faire que celui qui veut aimer la justice et cherche à obéir à Dieu, adorât comme divin ce qu'il sait être étranger à la nature divine? Cependant les hommes peuvent errer par simplicité d'esprit, et l'Écriture ne condamne pas l'ignorance, mais seulement l'obstination, ainsi que nous l'avons déjà fait voir ; cela résulte même nécessairement de la seule définition de la foi, dont toutes les parties doivent se tirer de la règle universelle que nous avons déjà exposée et de l'unique but de toute l'Écriture, à moins qu'il ne nous convienne d'y mêler nos propres idées. Or ce n'est point expressément la vérité que cette définition exige, mais des dogmes capables de nous porter à l'obéissance et

de nous confirmer dans l'amour du prochain, et c'est seulement avec cette disposition d'esprit que tout homme (pour parler avec Jean) est en Dieu, et que Dieu est en nous. Ainsi, puisque la foi de chacun ne doit être réputée bonne ou mauvaise qu'en raison de l'obéissance ou de l'obstination, et non par rapport à la vérité ou à l'erreur, et que personne ne doute que généralement les esprits des hommes ne soient si divers que, loin de tomber d'accord sur toutes choses, ils ont au contraire chacun leur opinion (car la même chose qui excite en l'un des sentiments de piété porte l'autre à la raillerie et au mépris), il s'ensuit que les dogmes qui peuvent donner lieu à controverse parmi les honnêtes gens n'appartiennent en aucune façon à la foi catholique ou universelle. Car de pareils dogmes peuvent être bons pour les uns et mauvais pour les autres, puisqu'on ne doit les juger que par les œuvres qu'ils produisent.

Il ne faut donc comprendre dans la foi catholique que les points strictement nécessaires pour produire l'obéissance à Dieu, ceux par conséquent dont l'ignorance conduit nécessairement à l'esprit de rébellion; pour les autres, chacun, se connaissant soi-même mieux que personne, en pensera ce qu'il lui semblera convenable, selon qu'il les jugera plus ou moins propres à le fortifier dans l'amour de la justice. C'est le moyen, je pense, de bannir toute controverse du sein de l'Église. Maintenant je ne crains plus d'énumérer les dogmes de la foi universelle, ou les dogmes fondamentaux de l'Ecriture, lesquels (comme cela résulte très-évidemment de ce que j'ai exposé dans ces deux chapitres) doivent tous tendre à cet unique point, savoir: qu'il existe un Être suprême qui aime la justice et la charité, à qui tout le monde doit obéir pour être sauvé, et qu'il faut adorer par la pratique de la justice et la charité envers le prochain. On détermine ensuite facilement toutes les autres vérités, savoir : 1° qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un Être suprême, souverainement juste et miséricordieux, le modèle de la véritable vie; car celui qui ne sait pas ou qui ne croit pas qu'il existe, ne peut lui obéir ni le reconnaître comme juge; 2° qu'il est unique, car c'est une condition, de l'aveu de tout le monde, rigoureusement indispensable pour inspirer la suprême dévotion, l'admiration et l'amour envers Dieu; car c'est l'excellence d'un être par-dessus tous les autres qui fait naître la dévotion, l'admiration et l'amour; 3° qu'il est présent partout

et que tout lui est ouvert; car si l'on pensait que certaines choses lui sont cachées, ou si l'on ignorait qu'il voit tout, on douterait de la perfection de sa justice, qui dirige tout; on ignorerait sa justice elle-même; 4° qu'il a sur toutes choses un droit et une autorité suprêmes; qu'il n'obéit jamais à une autorité étrangère, mais qu'il agit toujours en vertu de son absolu bon plaisir et de sa grâce singulière; car tous les hommes sont tenus absolument de lui obéir, et lui n'y est tenu envers personne; 5° que le culte de Dieu et l'obéissance qu'on lui doit ne consistent que dans la justice et dans la charité, c'est-à-dire dans l'amour du prochain; 6° que ceux qui, en vivant ainsi, obéissent à Dieu, sont sauvés; tandis que les autres, qui vivent sous l'empire des voluptés, sont perdus; si en effet les hommes ne croyaient pas cela fermement, il n'y aurait pas de raison pour eux d'obéir à Dieu plutôt qu'à l'amour des plaisirs; 7° enfin que Dieu remet leurs péchés à ceux qui se repentent, car il n'est point d'homme qui ne pèche; car si cette réserve n'était établie, chacun désespérerait de son salut, et il n'y aurait pas de raison de croire à la miséricorde de Dieu; mais celui qui croit cela fermement, savoir, que Dieu, en vertu de sa grâce et de la miséricorde avec laquelle il dirige toutes choses, pardonne les péchés des hommes, celui, dis-je, qui pour cette raison s'enflamme de plus en plus dans son amour pour Dieu, celui-là connaît réellement le Christ selon l'esprit, et le Christ est en lui. Or personne ne peut ignorer que toutes ces choses ne soient rigoureusement nécessaires à connaître pour que tous les hommes, sans exception, puissent obéir à Dieu, d'après le précepte de la loi que nous avons expliqué plus haut; car ôter de ces choses un seul point, c'est aussi ôter l'obéissance. D'ailleurs, qu'est-ce que Dieu, c'est-à-dire ce modèle de la véritable vie? est-il feu, esprit, lumière, pensée, etc.?... cela ne regarde pas la foi, pas plus que de savoir par quelle raison il est le modèle de la véritable vie: si c'est, par exemple, parce qu'il a un esprit juste et miséricordieux, ou parce que toutes choses existent et agissent par lui, et conséquemment que c'est par lui que nous entendons et par lui que nous voyons ce qui est vrai, bon et juste: peu importe ce que chacun pense de ces problèmes. Ce n'est pas non plus une affaire de foi que de croire si c'est par essence ou par puissance que Dieu est partout; si c'est librement ou par une né-

cessité de sa nature qu'il dirige les choses ; s'il prescrit les lois en tant que prince, ou s'il les enseigne comme des vérités éternelles ; si c'est en vertu de son libre arbitre ou par la nécessité du décret divin que l'homme obéit à Dieu; et enfin si la récompense des bons et le châtiment des méchants sont quelque chose de naturel ou de surnaturel. Pour ces questions et pour d'autres semblables, peu importe à la foi, je le répète, dans quelque sens que chacun les comprenne, pourvu toutefois que l'on n'en prenne pas prétexte pour s'autoriser davantage dans le péché ou pour obéir moins strictement à Dieu. Il y a plus, c'est que chacun, comme nous l'avons déjà dit, doit mettre à sa portée ces dogmes de la foi, et les interpréter de manière à pouvoir plus facilement les embrasser sans hésitation et avec une adhésion pleine et entière, de sorte qu'en conséquence il obéisse à Dieu de tout son cœur. Car de même que la foi, ainsi que nous l'avons déjà dit, fut anciennement révélée et écrite selon l'esprit et les opinions des prophètes et du peuple de cet âge; ainsi chacun aujourd'hui est tenu de l'approprier à ses opinions, pour l'embrasser sans répugnance et sans aucune hésitation; car nous avons fait voir que la foi ne demande pas tant la vérité que la piété, et qu'elle n'est pieuse et salutaire qu'en raison de l'obéissance, et conséquemment que personne n'est fidèle qu'en raison de l'obéissance. Aussi ce n'est pas nécessairement celui qui expose les meilleures raisons qui fait preuve de la foi la meilleure, mais bien celui qui accomplit les meilleures œuvres de justice et de charité. Je laisse à juger à tous de la bonté de cette doctrine, combien elle est salutaire, combien elle est nécessaire dans un Etat pour que les hommes y vivent dans la paix et la concorde; enfin, combien de causes graves de troubles et de crimes elle détruit jusque dans leurs racines. Et ici, avant d'aller plus loin, il est bon de remarquer qu'avec les explications données tout à l'heure nous pouvons facilement résoudre les objections que nous nous sommes proposées au chap. I, quand nous avons fait mention de Dieu parlant aux Israélites du haut du mont Sinaï. Car, quoique cette voix que les Israélites entendirent n'ait pu donner à ces hommes aucune certitude philosophique ou mathématique de l'existence de Dieu, elle suffisait cependant pour les ravir en admiration, selon l'idée qu'ils avaient eue de Dieu auparavant, et pour

les porter à l'obéissance, ce qui était d'ailleurs le but de ce merveilleux spectacle. En effet, Dieu n'avait pas l'intention d'instruire les Israélites des attributs absolus de son essence (car, à ce moment, il ne leur en révéla rien), mais de dompter leur esprit opiniâtre et de les réduire à l'obéissance; aussi n'est-ce pas avec des raisons qu'il les aborda, mais au bruit des trompettes, au fracas du tonnerre et aux éclairs de la foudre (voyez *Exode,* chap. xx, vers. 20).

Il nous reste à faire voir enfin qu'entre la foi ou la théologie et la philosophie il n'y a aucun commerce ni aucune affinité; et c'est un point que ne peut ignorer quiconque connaît le but et le fondement de ces deux puissances, qui certainement sont d'une nature absolument opposée. Car la philosophie n'a pour but que la vérité; tandis que la foi, comme nous l'avons surabondamment démontré, n'a en vue que l'obéissance et la piété. Ensuite les fondements de la philosophie sont des notions communes, et elle-même ne doit être puisée que dans la nature; tandis que les fondements de la foi sont les histoires et la langue, et elle-même ne doit être cherchée que dans l'Écriture et dans la révélation, comme nous l'avons fait voir au chap. VII. Ainsi la foi donne à tout le monde la liberté pleine et entière de philosopher à son gré, afin que chacun puisse sans crime penser sur toutes choses ce qui lui semble convenable; elle ne condamne comme hérétiques et schismatiques que ceux qui enseignent des opinions capables de porter à la rébellion, à la haine, aux disputes et à la colère; elle ne répute fidèles que ceux qui conseillent, de toute la force de leur raison et de leurs facultés, l'esprit de justice et de charité. Enfin, puisque les idées que nous exposons ici sont le principal but de ce traité, nous voulons, avant d'aller plus loin, prier et supplier le lecteur de lire avec la plus grande attention ces deux chapitres, de ne pas se lasser de les méditer; nous voulons surtout qu'il soit persuadé que nous n'avons pas écrit dans l'intention d'introduire des nouveautés, mais pour détruire des abus que nous espérons voir enfin disparaître.

CHAPITRE XV.

QUE LA THÉOLOGIE N'EST POINT LA SERVANTE DE LA RAISON, NI LA RAISON CELLE DE LA THÉOLOGIE. — POURQUOI NOUS SOMMES PERSUADÉ DE L'AUTORITÉ DE LA SAINTE ÉCRITURE.

Ceux qui ne savent pas séparer la philosophie de la théologie discutent pour savoir si l'Écriture doit relever de la raison, ou la raison de l'Écriture; c'est-à-dire si le sens de l'Écriture doit être approprié à la raison, ou la raison pliée à l'Écriture : de ces deux prétentions, celle-là est soutenue par les dogmatiques, celle-ci par les sceptiques, qui nient la certitude de la raison. Mais il résulte de ce que nous avons déjà dit que les uns tout aussi bien que les autres sont dans une erreur absolue. Car, quelque opinion que nous adoptions, il nous faut corrompre l'une de ces choses, ou la raison ou l'Écriture. N'avons-nous pas fait voir, en effet, que l'Écriture ne s'occupe point de matières philosophiques, qu'elle n'enseigne que la piété, et que tout ce qu'elle renferme a été accommodé à l'intelligence et aux préjugés du peuple? Celui donc qui veut la plier aux lois de la philosophie prêtera certainement aux prophètes des opinions qu'ils n'ont pas eues même en songe, et interprétera mal leur pensée; d'un autre côté, celui qui subordonne la raison et la philosophie à la théologie est conduit à admettre les préjugés d'un ancien peuple comme des choses divines et à en remplir aveuglément son esprit; et ainsi tous les deux, celui qui repousse la raison et celui qui l'admet, tombent également dans l'erreur. Le premier qui, chez les pharisiens, déclara ouvertement que l'Écriture devait être pliée aux exigences de la raison, fut Maimonide (nous avons au chap. VII rapporté son opinion, et nous l'avons réfutée par plusieurs arguments); et, bien que cet auteur ait été chez eux en grand crédit, la plupart néanmoins l'abandonnent sur ce point pour se ranger à l'avis d'un certain R. Judas Alpakhar, qui, voulant éviter l'erreur de Maimonide, s'est jeté dans une erreur opposée. Il soutient que la raison doit relever de l'Écriture, et lui être entièrement soumise; il pense que, s'il faut en quelques

endroits expliquer métaphoriquement l'Écriture, ce n'est pas parce que le sens littéral répugne à la raison, mais parce qu'il répugne à l'Écriture, c'est-à-dire à ses principes bien connus; et de là il tire cette règle universelle, savoir, que tout ce que l'Écriture enseigne dogmatiquement et affirme d'une manière expresse, doit, sur sa seule autorité, être admis comme absolument vrai; que l'on ne trouve dans la Bible aucun principe qui répugne directement à la doctrine générale qu'elle enseigne, mais seulement d'une façon indirecte, parce que les locutions de l'Écriture semblent souvent supposer quelque chose de contraire à ce qu'elle a enseigné expressément; et que c'est la seule raison pour laquelle il faille user, en ces rencontres, de l'interprétation métaphorique [1]. Par exemple, l'Écriture enseigne clairemont qu'il n'y a qu'un Dieu (voyez *Deutéron.*, chap. VI, vers. 4), et l'on n'y trouve aucun passage où il soit affirmé directement qu'il y ait plusieurs dieux; quoiqu'en beaucoup d'endroits Dieu en parlant de lui-même, et les prophètes en parlant de Dieu, se servent du nombre pluriel; ici cette façon de parler, faisant supposer qu'il existe plusieurs dieux, est loin d'indiquer le vrai sens du discours; et c'est pour cela qu'il faut expliquer ces endroits métaphoriquement, non parce que la pluralité des dieux est en opposition avec la raison, mais parce que l'Écriture elle-même affirme directement qu'il n'y a qu'un Dieu. De même, parce que l'Écriture (*Deutéron.*, chap. IV, vers. 15) affirme directement (à ce qu'il pense) que Dieu est incorporel, sur la seule autorité de ce passage, et non sur l'autorité de la raison, nous sommes obligés de croire que Dieu n'a pas de corps; et conséquemment, d'après la seule autorité de l'Écriture, nous devons donner un sens métaphorique à tous les passages où Dieu est représenté avec des mains, des pieds, etc.; la forme seule du langage pouvant ici faire supposer que Dieu est corporel. Voilà l'opinion de cet auteur, à laquelle j'applaudis, en ce sens qu'il veut expliquer l'Écriture par l'Écriture; mais je ne puis comprendre qu'un homme si raisonnable s'applique à détruire l'Écriture elle-même. Il est vrai que

1. Je me souviens d'avoir lu autrefois cette opinion dans une lettre contre Maimonide qui se trouve avec les autres lettres attribuées à cet auteur.

(*Note de Spinoza.*)

l'Écriture doit être expliquée par l'Écriture tant qu'il s'agit de déterminer le sens des passages et l'intention des prophètes; mais quand nous avons découvert le vrai sens, il faut nécessairement recourir au jugement et à la raison pour y donner notre assentiment. Que si la raison, malgré ses réclamations contre l'Écriture, doit cependant s'y soumettre sans réserve, je demande si cette soumission se fera d'une manière raisonnable ou sans raison et aveuglément? Dans ce dernier cas, nous agissons en stupides, privés de jugement; dans le premier, c'est par l'ordre seul de la raison que nous acceptons l'Écriture, et nous ne l'accepterions par conséquent pas, si elle était contraire à la raison. Je demanderai encore : qui peut accepter quelque principe par la pensée, si la raison s'y oppose ? Car ce que refuse la pensée est-il autre chose que ce que la raison repousse ? Et certes, je ne puis assez m'étonner que l'on veuille soumettre la raison, ce don sublime, cette lumière divine, à une lettre morte, qui a pu être corrompue par la malice des hommes; et qu'on ne regarde nullement comme un crime de parler indignement contre la raison, véritable original de la parole de Dieu, de l'accuser de corruption, d'aveuglement et d'impiété, tandis qu'on tiendrait pour un très-grand sacrilége celui qui aurait de pareils sentiments sur la lettre de l'Écriture, qui n'est, après tout, que l'image et le simulacre de la parole de Dieu. On pense que c'est une chose sainte que de n'avoir aucune confiance dans la raison et dans son propre jugement, et qu'il y a de l'impiété à douter de la fidélité de ceux qui nous ont transmis les livres sacrés; mais ce n'est pas là de la piété, c'est de la folie. Car enfin qu'est-ce qui les inquiète ? de quoi ont-ils peur? Est-ce que la religion et la foi ne sauraient être défendues si les hommes ne prenaient soin de tout ignorer et d'abdiquer la raison? Certes avec de pareils sentiments, ils marquent pour l'Écriture plus de défiance que de foi. Mais il s'en faut beaucoup que la religion et la piété exigent l'esclavage de la raison, ou que la raison veuille celui de la religion et que l'une et l'autre ne puissent régner en paix chacune dans son domaine; c'est un point que nous allons bientôt établir; mais il faut d'abord examiner la règle proposée par le rabbin dont nous avons parlé plus haut. Il veut, comme nous l'avons dit, nous faire admettre comme vrai tout ce que l'Écriture affirme, et reje-

ter comme faux ce qu'elle nie; il prétend ensuite qu'il n'arrive jamais à l'Écriture d'affirmer ou de nier expressément quelque chose de contraire à ce qu'elle a affirmé ou nié dans un autre passage. La témérité de ces deux propositions frappera tous les esprits. Je ne rappellerai pas qu'il n'a point remarqué que l'Écriture est composée de livres divers, qu'elle a été écrite en divers temps pour des hommes divers, et enfin par divers auteurs; outre cela, que cet auteur fonde toute sa doctrine sur sa propre autorité, la raison et l'Écriture ne disant rien de semblable; car il aurait dû nous prouver que tous les passages qui, à son avis, ne sont en contradiction avec d'autres qu'indirectement, peuvent facilement s'expliquer par des métaphores d'après la nature de la langue et en raison de la place même de ces passages, ensuite que l'Écriture est arrivée sans altération jusque dans nos mains. Mais examinons la chose avec ordre : et d'abord, sur le premier point, je demande si, en cas d'opposition de la part de la raison, nous sommes tenus néanmoins d'admettre comme vrai ce qu'affirme l'Écriture ou de rejeter comme faux ce qu'elle rejette? On répondra peut-être qu'on ne trouve rien dans l'Écriture de contraire à la raison. Pour moi, je soutiens qu'elle affirme expressément et qu'elle enseigne (par exemple, dans le *Décalogue*, dans l'*Exode*, chap. IV, vers. 14; dans le *Deutéronome*, chap. IV, vers. 24, et dans un grand nombre d'autres passages) que Dieu est jaloux; or cela répugne à la raison; il faudra donc néanmoins l'admettre comme chose indubitable. Il y a plus, c'est que si l'on trouvait dans l'Écriture quelques endroits qui fissent supposer que Dieu n'est pas jaloux, il faudrait nécessairement leur donner un sens métaphorique pour qu'ils ne semblassent pas renfermer une erreur. L'Écriture dit encore expressément que Dieu est descendu sur le mont Sinaï (voyez *Exode*, chap. XIX, vers. 20): elle lui attribue d'autres mouvements locaux, et n'enseigne nulle part expressément que Dieu ne se meut pas; donc tout le monde doit admettre ce fait comme une chose véritable. Ailleurs Salomon dit que Dieu n'est compris en aucun endroit (voyez *Rois*, livre I, chap. VIII, vers. 27); or ce passage n'établit pas sans doute expressément, mais c'en est pourtant une conséquence, que Dieu ne se meut pas; il faut donc nécessairement l'expliquer de manière à ce qu'il ne semble pas enlever à Dieu le mouvement local. De même il faudrait prendre les cieux pour

la demeure et le trône de Dieu, parce que l'Écriture l'affirme expressément. Il y a une foule de passages semblables écrits selon les opinions du peuple et des prophètes, et qui, au témoignage de la raison et de la philosophie, mais non pas de l'Écriture, renferment évidemment des erreurs; et cependant, à en croire cet auteur, tout cela devrait être supposé véritable, parce qu'il ne veut pas qu'en ces matières on prenne aucun conseil de la raison. Ensuite, il a tort d'affirmer qu'entre deux passages on peut bien trouver une opposition indirecte, mais non pas expresse. Car Moïse assure directement que Dieu est un feu (voyez *Deutéron.*, chap. IV, vers. 24), et il nie aussi directement que Dieu ait aucune ressemblance avec les choses visibles (voyez *Deutéron.*, chap. IV, vers. 12). Que si notre auteur réplique que ce passage ne nie pas directement, mais seulement par voie de conséquence, que *Dieu soit un feu,* et conséquemment qu'il faut l'approprier à ce sens pour qu'il ne semble pas le nier; accordons alors que Dieu est un feu; ou plutôt, pour ne pas partager sa folie, laissons cela de côté et produisons un autre exemple. Shamuel nie directement que Dieu se repente de ses décrets (voyez *Shamuel,* chap. XV, vers. 29), tandis que Jérémie affirme au contraire que Dieu se repentit du bien et du mal qu'il avait décrété (voyez *Jérémie*, chap. XVIII, vers. 10). Quoi! ces passages ne sont-ils pas directement opposés l'un à l'autre? Quel est donc celui des deux qu'on veut expliquer métaphoriquement? Ils sont l'un et l'autre universels et de plus contradictoires; ce que l'un affirme directement, l'autre le nie directement. Donc, en se conformant à sa propre règle, notre rabbin est obligé d'adopter un fait comme vrai, en même temps qu'il le rejette comme faux. Ensuite qu'importe qu'un passage ne répugne pas directement à un autre, mais seulement par conséquence, si la conséquence en est claire, et si la place et la nature du passage ne permettent pas d'explications métaphoriques? On trouve un grand nombre de ces passages dans la Bible; et l'on peut consulter à ce sujet notre second chapitre, où nous avons fait voir que les prophètes ont eu des opinions diverses et contraires; et surtout nos chap. IX et X, où nous avons fait ressortir toutes ces contradictions dont fourmillent les écrits historiques de l'Écriture. Je n'ai pas besoin de récapituler ici tous ces exemples; ce que j'ai dit suffit pour montrer les absurdités qui naissent de cette rè-

gle et de cette opinion, pour en établir la fausseté et convaincre cet auteur de précipitation. Ainsi donc, nous rejetons son sentiment tout aussi bien que celui de Maimonide, et nous tenons pour une vérité inébranlable que la théologie ne doit pas relever de la raison, ni la raison de la théologie, mais que chacune est souveraine dans son domaine. Car, ainsi que nous l'avons dit, la raison a en partage le domaine de la vérité et de la sagesse, comme la théologie celui de la piété et de l'obéissance: aussi bien la puissance de la raison, nous l'avons déjà démontré, ne s'étend pas jusqu'à pouvoir déterminer si, en vertu de la seule obéissance, et sans l'intelligence des choses, les hommes peuvent être heureux. Mais la théologie ne nous donne pas d'autre enseignement, elle ne prescrit que l'obéissance; elle ne veut rien, elle ne peut rien contre la raison. Pour les dogmes de la foi, comme nous l'avons prouvé dans le précédent chapitre, elle ne les détermine qu'autant qu'il est nécessaire pour inspirer l'obéissance; quant à préciser le sens et la vérité qu'ils renferment, elle laisse ce soin à la raison, qui est réellement la lumière de l'esprit et hors de laquelle il n'y a que songes et que chimères. Or ici, par théologie j'entends précisément la révélation, en tant qu'elle indique le but que nous avons reconnu à l'Écriture (savoir, d'enseigner l'obéissance ou les dogmes de la vraie piété et de la foi); or c'est là ce qu'on appelle, à proprement parler, la parole de Dieu, laquelle ne consiste pas en un certain nombre de livres (voyez sur ce point notre chap. XII). La théologie étant ainsi considérée, si vous avez égard à ses préceptes ou à ses leçons pour la vie, vous trouverez qu'elle est d'accord avec la raison; et, si vous avez égard à son but et à sa fin, vous estimerez qu'elle ne lui répugne aucunement: et de là lui vient son caractère d'universalité. Pour ce qui regarde toute l'Écriture en général, nous avons déjà montré au chap. VII que le sens doit en être déterminé par sa seule histoire, et non par l'histoire universelle de la nature, qui ne sert de fondement qu'à la philosophie. Si, après avoir découvert laborieusement le vrai sens de la Bible, nous trouvons çà et là qu'elle répugne à la raison, cette considération ne doit pas nous arrêter; car tous les passages de ce genre qui se trouvent dans la Bible, ou que les hommes peuvent ignorer sans préjudice pour la charité, nous savons positivement qu'ils ne touchent nullement la

théologie ou la parole de Dieu, et conséquemment que chacun peut sans crainte en penser tout ce qu'il veut. Nous concluons donc d'une manière absolue que l'Écriture ne doit pas être subordonnée à la raison, ni la raison à l'Écriture. Mais prenons-y garde, puisque ce principe de la théologie, savoir, que l'obéissance, à elle seule, peut sauver les hommes, est indémontrable, et que la raison ne peut en préciser la vérité ou la fausseté, on est en droit de nous demander pourquoi nous le croyons : si c'est sans raison et comme des aveugles que nous l'embrassons, nous agissons donc aussi avec folie et sans jugement ; que si, au contraire, nous voulons établir que la raison peut démontrer ce principe, la théologie sera donc une partie de la philosophie, et une partie inséparable. Mais à ces difficultés je réponds que je soutiens d'une manière absolue que la lumière naturelle ne peut découvrir ce dogme fondamental de la théologie, ou du moins qu'il n'y a personne qui l'ait démontré, et conséquemment que la révélation était d'une indispensable nécessité ; mais cependant que nous pouvons nous servir du jugement pour embrasser au moins avec une certitude morale ce qui a été révélé. Je dis avec une certitude morale, car nous n'en sommes pas à espérer que nous puissions en être plus certains que les prophètes eux-mêmes, à qui ont été faites les premières révélations, et dont pourtant la certitude n'était que morale, comme nous l'avons déjà prouvé dans le chap. II de ce traité. Ils se trompent donc étrangement ceux qui veulent établir l'autorité de l'Ecriture sur des démonstrations mathématiques ; car l'autorité de la Bible dépend de l'autorité des prophètes, et on ne saurait conséquemment la démontrer par des arguments plus forts que ceux dont se servaient ordinairement les prophètes pour la persuader à leur peuple ; et nous ne saurions nous-mêmes asseoir notre certitude à cet égard sur aucune autre base que celle sur laquelle les prophètes faisaient reposer leur certitude et leur autorité. Nous avons en effet démontré que la certitude des prophètes consiste en ces trois choses, savoir : 1° une vive et distincte imagination ; 2° des signes ; 3° enfin et surtout, une âme inclinée au bien et à l'équité. N'ayant point d'autres raisons pour appuyer leur propre croyance, ils ne pouvaient en employer d'autres pour démontrer leur autorité, et au peuple à qui ils parlaient alors de vive voix, et à nous à qui ils parlent maintenant par

écrit. Quant à ce premier fait, savoir, que les prophètes imaginaient vivement les choses, eux seuls pouvaient le constater, de manière que toute notre certitude sur la révélation ne peut et ne doit être fondée que sur ces deux circonstances, les signes et la doctrine. C'est aussi ce que Moïse enseigne expressément : car, dans le *Deutéronome*, chap. XXVIII, il ordonne que le peuple obéisse au prophète qui a fait paraître un véritable signe au nom de Dieu ; mais pour ceux qui ont fait de fausses prédictions, les eussent-ils faites au nom de Dieu, il veut qu'on les punisse de mort tout aussi bien que le séducteur qui aura voulu détourner le peuple de la vraie religion; on en usera ainsi à son égard, eût-il confirmé son autorité par des signes et des prodiges : voyez à ce sujet le *Deutéronome*, chap. XIII ; d'où il résulte que le vrai prophète se distingue du faux à la fois par la doctrine et par les miracles. Celui-là, en effet, est pour Moïse le vrai prophète, à qui on peut croire sans aucune crainte d'être trompé. Quant à ceux qui ont fait de fausses prédictions, bien qu'ils les aient faites au nom de Dieu, ou qui ont prêché les faux dieux, eussent-ils accompli de vrais miracles, Moïse déclare qu'ils sont de faux prophètes et dignes de mort. Donc la seule raison qui nous oblige, nous aussi, de croire à l'Écriture, c'est-à-dire aux prophètes eux-mêmes, c'est la confirmation de leur doctrine par des signes. En effet, voyant les prophètes recommander par-dessus tout la charité et la justice et n'avoir pas d'autre but, nous en concluons que ce n'a pas été dans une pensée de fourberie, mais d'un esprit sincère, qu'ils ont enseigné que l'obéissance et la foi rendent les hommes heureux ; et comme ils ont, de plus, confirmé cette doctrine par des signes, nous en inférons qu'ils ne l'ont pas prêchée témérairement, et qu'ils ne déliraient pas pendant leurs prophéties: et ce qui nous confirme encore plus en cette opinion, c'est de voir qu'ils n'ont enseigné aucune maxime morale qui ne soit en parfait accord avec la raison; car ce n'est pas un effet du hasard que la parole de Dieu, dans les prophètes, s'accorde parfaitement avec cette même parole qui se fait entendre en nous. Et ces vérités, je le soutiens, nous pouvons les déduire avec autant de certitude de la Bible que les Juifs les recueillaient autrefois de la bouche même des prophètes; car nous avons déjà démontré à la fin du chap. XII, que,

sous le rapport de la doctrine et des principaux récits historiques, l'Écriture est arrivée sans altération jusque dans nos mains. Ainsi ce fondement de toute la théologie et de l'Écriture, bien qu'il ne puisse être établi par raisons mathématiques, peut être néanmoins accepté par un esprit bien fait. Car ce qui a été confirmé par le témoignage de tant de prophètes, ce qui est une source de consolations pour les simples d'esprit, ce qui procure de grands avantages à l'État, ce que nous pouvons croire absolument sans risque ni péril, il y aurait folie à le rejeter par ce seul prétexte que cela ne peut être démontré mathématiquement; comme si, pour régler sagement la vie, nous n'admettions comme vraies que des propositions qu'aucun doute ne peut atteindre, ou comme si la plupart de nos actions n'étaient pas très-incertaines et pleines de hasard. Je reconnais, il est vrai, que ceux qui pensent que la philosophie et la théologie sont opposées l'une à l'autre, et que, pour cette raison, l'une des deux doit être exclue, qu'il faut renoncer à celle-ci ou à celle-là, ont raison de chercher à donner à la théologie des fondements solides, et à la démontrer mathématiquement; car qui voudrait, à moins de désespoir et de folie, dire adieu témérairement à la raison, mépriser les arts et les sciences, et nier la certitude rationnelle? Mais cependant nous ne pouvons tout à fait les excuser, puisque, pour repousser la raison, ils l'appellent elle-même à leur secours, et prétendent, par des raisons certaines, convaincre la raison d'incertitude. Il y a plus, c'est que pendant qu'ils cherchent, par des démonstrations mathématiques, à mettre en un beau jour la vérité et l'autorité de la théologie, tout en ruinant l'autorité de la raison et de la lumière naturelle, ils ne font autre chose que mettre la théologie dans la dépendance de la raison et la soumettre pleinement à son joug; en sorte que toute son autorité est empruntée, et qu'elle n'est éclairée que des rayons que réfléchit sur elle la lumière naturelle de la raison. Que si, au contraire, ils se vantent d'avoir en eux l'Esprit saint, d'acquiescer à son témoignage intérieur, et de n'avoir besoin de la raison que pour convaincre les infidèles, il ne faut pas ajouter foi à leurs paroles; car nous pouvons, dès à présent, prouver facilement que c'est par pure passion ou par vaine gloire qu'ils tiennent ce langage. Ne résulte-t-il pas en effet très-évidemment du précédent chapitre que l'Esprit

saint ne donne son témoignage qu'aux bonnes œuvres, que Paul appelle par cette raison, dans son *Épît. aux Galates* (chap. v, vers. 22), fruits de l'Esprit saint; et l'Esprit saint lui-même n'est autre chose que cette paix parfaite qui naît dans l'âme à la suite des bonnes œuvres. Pour ce qui est de la vérité et de la certitude des choses purement spéculatives, aucun autre Esprit n'en donne témoignage que la raison, qui seule, comme nous l'avons déjà prouvé, s'est réservé le domaine de la vérité. Si donc ils prétendent avoir un autre esprit pour les instruire de la vérité, c'est de leur part une présomption téméraire; en tenant ce langage, ils ne consultent que leurs préjugés et leurs passions; ou, dans la crainte d'être vaincus par les philosophes et exposés à la raillerie publique, ils se réfugient dans les choses saintes. Vain recours! car où trouver un autel tutélaire, après avoir outragé la majesté de la raison? Mais je ne les tourmenterai pas davantage; je pense avoir satisfait à l'intérêt de ma cause, puisque j'ai fait voir par quelle raison la philosophie et la théologie doivent être séparées l'une de l'autre, en quoi elles consistent principalement toutes deux; qu'elles ne relèvent point l'une de l'autre, mais que chacune est maîtresse paisible dans sa sphère; puisqu'enfin j'ai montré, lorsque l'occasion s'en est présentée, les absurdités, les inconvénients et les malheurs qui ont résulté de ce que les hommes ont confondu étrangement ces deux puissances, n'ont pas su les séparer et les distinguer avec précision l'une de l'autre. Mais, avant d'aller plus loin, je veux marquer ici expressément (quoique je l'aie déjà fait) l'utilité et la nécessité de la sainte Écriture, ou de la révélation, que j'estime très-grandes. Car, puisque nous ne pouvons, par le seul secours de la lumière naturelle, comprendre que la simple obéissance soit la voie du salut[1], puisque la révélation seule nous apprend que cela se fait par une grâce de Dieu toute particulière que la raison ne peut atteindre, il s'ensuit que l'Écriture a apporté une bien grande consolation aux mortels. Tous les hommes en effet peuvent obéir, mais il y en a bien peu, si vous les comparez à tout le genre humain, qui acquièrent la vertu en ne suivant que la direction de la raison : à ce point que, sans ce témoignage

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 27.

de l'Écriture, nous douterions presque du salut de tout le genre humain.

CHAPITRE XVI.

DU FONDEMENT DE L'ÉTAT; DU DROIT NATUREL ET CIVIL DE CHACUN, ET DU DROIT DU SOUVERAIN.

Jusqu'ici nous avons pris soin de séparer la philosophie de la théologie, et de montrer la liberté que celle-ci laisse à chacun. Il est donc temps de rechercher jusqu'où s'étend dans un État bien réglé cette liberté de penser et de dire ce qu'on pense. Pour examiner cette question avec méthode, nous rechercherons les fondements de l'État; mais examinons d'abord le droit naturel de chacun, sans nous occuper encore de l'État et de la religion.

Par droit naturel et institution de la nature, nous n'entendons pas autre chose que les lois de la nature de chaque individu, selon lesquelles nous concevons qne chacun d'eux est déterminé naturellement à exister et à agir d'une manière déterminée. Ainsi, par exemple, les poissons sont naturellement faits pour nager; les plus grands d'entre eux sont faits pour manger les petits; et conséquemment, en vertu du droit naturel, tous les poissons jouissent de l'eau et les plus grands mangent les petits. Car il est certain que la nature, considérée d'un point de vue général, a un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance; c'est-à-dire que le droit de la nature s'étend jusqu'où s'étend sa puissance. La puissance de la nature, c'est, en effet, la puissance même de Dieu, qui possède un droit souverain sur toutes choses; mais, comme la puissance universelle de toute la nature n'est autre chose que la puissance de tous les individus réunis, il en résulte que chaque individu a un droit sur tout ce qu'il peut embrasser, ou, en d'autres termes, que le droit de chacun s'étend jusqu'où s'étend sa puissance. Et comme c'est une loi générale de la nature que chaque chose s'efforce de se maintenir en son état autant qu'il est en elle, et cela en ne tenant compte que d'elle-même et en n'ayant égard qu'à sa propre conservation; il s'ensuit que chaque individu a, comme je l'ai dit, pour vivre et agir, le droit déterminé par sa nature. Et ici nous ne reconnaissons aucune différence entre les hommes

et les autres individus de la nature, ni entre les hommes doués de raison et ceux qui en sont privés, ni entre les extravagants, les fous et les gens sensés. Car tout ce qu'un être fait d'après les lois de sa nature, il le fait à bon droit, puisqu'il agit comme il y est déterminé par sa nature, et qu'il ne peut agir autrement. C'est pourquoi, tant que les hommes ne sont censés vivre que sous l'empire de la nature, celui qui ne connaît pas encore la raison, ou qui n'a pas encore contracté l'habitude de la vertu, qui vit d'après les seules lois de son appétit, a aussi bon droit que celui qui règle sa vie sur les lois de la raison; en d'autres termes, de même que le sage a le droit absolu de faire tout ce que la raison lui dicte, ou le droit de vivre d'après les lois de la raison; de même aussi l'ignorant et l'insensé a droit sur tout ce que l'appétit lui conseille, ou le droit de vivre d'après les lois de l'appétit. C'est aussi ce qui résulte de l'enseignement de Paul, qui ne reconnaît aucun péché avant la loi, c'est-à-dire pour tout le temps où les hommes sont censés vivre sous l'empire de la nature.

Ainsi ce n'est pas la saine raison qui détermine pour chacun le droit naturel, mais le degré de sa puissance et la nature de ses appétits. Tous les hommes, en effet, ne sont pas déterminés par la nature à agir selon les règles et les lois de la raison; tous, au contraire, naissent dans l'ignorance de toutes choses; et, quelque bonne éducation qu'ils aient reçue, ils passent une grande partie de leur vie avant de pouvoir connaître la vraie manière de vivre et acquérir l'habitude de la vertu. Ils sont cependant obligés de vivre et de se conserver autant qu'il est en eux, et cela en se conformant aux seuls instincts de l'appétit, puisque la nature ne leur a pas donné d'autre guide, qu'elle leur a refusé le moyen de vivre d'après la saine raison, et que conséquemment ils ne sont pas plus obligés de vivre suivant les lois du bon sens qu'un chat selon les lois de la nature du lion. Ainsi, quiconque est censé vivre sous le seul empire de la nature, a le droit absolu de convoiter ce qu'il juge utile, qu'il soit porté à ce désir par la saine raison ou par la violence des passions; il a le droit de se l'approprier de toutes manières, soit par force, soit par ruse, soit par prières, soit par tous les moyens qu'il jugera les plus faciles, et conséquemment de tenir pour ennemi celui qui veut l'empêcher de satisfaire ses désirs.

Il suit de tout cela que le droit de la nature sous lequel naissent tous les hommes, et sous lequel ils vivent la plupart, ne leur défend que ce qu'aucun d'eux ne convoite et ce qui échappe à leur pouvoir; il n'interdit ni querelles, ni haines, ni ruses, ni colère, ni rien absolument de ce que l'appétit conseille. Et cela n'est pas surprenant; car la nature n'est pas renfermée dans les bornes de la raison humaine, qui n'a en vue que le véritable intérêt et la conservation des hommes; mais elle est subordonnée à une infinité d'autres lois qui embrassent l'ordre éternel de tout le monde, dont l'homme n'est qu'une fort petite partie. C'est par la nécessité seule de la nature que tous les individus sont déterminés d'une certaine manière à l'action et à l'existence. Donc tout ce qui nous semble, dans la nature, ridicule, absurde ou mauvais, vient de ce que nous ne connaissons les choses qu'en partie, et que nous ignorons pour la plupart l'ordre et les liaisons de la nature entière; nous voudrions faire tout fléchir sous les lois de notre raison, et pourtant ce que la raison dit être un mal n'est pas un mal par rapport à l'ordre et aux lois de la nature universelle, mais seulement par rapport aux lois de notre seule nature.

Cependant personne ne peut douter qu'il ne soit extrêmement utile aux hommes de vivre selon les lois et les prescriptions de la raison, lesquelles, comme nous l'avons dit, n'ont d'autre objet que la véritable utilité des hommes. D'ailleurs il n'est personne qui ne désire vivre en sécurité et à l'abri de la crainte, autant qu'il est possible; or cette situation est impossible tant que chacun peut tout faire à son gré, et qu'il n'accorde pas plus d'empire à la raison qu'à la haine et à la colère; car chacun vit avec anxiété au sein des inimitiés, des haines, des ruses et des fureurs de ses semblables, et fait tous ses efforts pour les éviter. Que si nous remarquons ensuite que les hommes privés de secours mutuels et ne cultivant pas la raison mènent nécessairement une vie très-malheureuse, comme nous l'avons prouvé dans le chap. v, nous verrons clairement que, pour mener une vie heureuse et remplie de sécurité, les hommes ont dû s'entendre mutuellement et faire en sorte de posséder en commun ce droit sur toutes choses que chacun avait reçu de la nature; ils ont dû renoncer à suivre la violence de leurs appétits individuels, et se conformer de préférence à la volonté et au

pouvoir de tous les hommes réunis. Ils auraient vainement essayé ce nouveau genre de vie, s'ils s'étaient obstinés à suivre les seuls instincts de l'appétit (car chacun est entraîné diversement par les lois de l'appétit); ils ont donc dû par conséquent convenir ensemble de ne prendre conseil que de la raison (à laquelle personne n'ose ouvertement résister, pour ne pas sembler insensé), de dompter l'appétit, en tant qu'il conseille quelque chose de funeste au prochain, de ne faire à personne ce qu'ils ne voudraient pas qu'on leur fît, et de défendre les droits d'autrui comme leurs propres droits. Mais comment devait être conclu ce pacte pour qu'il fût solide et valable? C'est le point qu'il faut maintenant éclaircir. C'est une loi universelle de la nature humaine de ne négliger ce qu'elle juge être un bien que dans l'espoir d'un bien plus grand, ou dans la crainte d'un mal plus grand que la privation du bien dédaigné; et de ne souffrir un mal que pour en éviter un plus grand, ou dans l'espoir d'un bien supérieur à la privation du mal éprouvé: en d'autres termes, de deux biens nous choisissons celui qui nous semble le plus grand, et de deux maux celui qui nous semble le plus petit. Je dis *qui nous semble*, car ce n'est pas une nécessité que la chose soit telle que nous la jugeons. Or cette loi est si profondément gravée dans la nature humaine qu'il faut la placer au nombre des vérités éternelles, que personne ne peut ignorer. Mais de cette loi il résulte nécessairement que personne ne promettra sincèrement de renoncer au droit naturel qu'il a sur toutes choses [1], et ne restera inviolablement ferme en ses promesses, à moins qu'il n'y soit déterminé par la crainte d'un plus grand mal, ou l'espoir d'un bien plus grand. Pour mieux faire comprendre cette vérité, supposons qu'un voleur me fasse promettre de lui donner mes biens quand il les voudra. Mon droit naturel, comme je l'ai déjà démontré, n'étant déterminé que par le degré de ma force personnelle, il est certain que, si je puis par ruse échapper à ce voleur en lui promettant tout ce qu'il voudra, il m'est permis, en vertu du droit naturel, d'en user ainsi et de consentir frauduleusement à tous les pactes qu'il voudra m'imposer. Ou bien supposez que j'aie

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 28.

promis de bonne foi à quelqu'un de ne point goûter pendant vingt jours ni nourriture ni aucun aliment, et qu'ensuite j'aie vu que j'avais fait une sotte promesse et que je ne puis, sans un grand préjudice, y rester fidèle, puisque, selon le droit naturel, de deux maux je dois choisir le moindre, j'ai le droit incontestable de me dégager de la parole que j'ai donnée et de la regarder comme non avenue. Je dis que cela m'est permis en vertu de mon droit naturel, soit que j'agisse d'après une raison vraie et certaine, ou seulement d'après une opinion bien ou mal fondée; car, que ce soit à tort ou à raison, il est de fait que je redoute un très-grand mal; et partant je dois, puisque c'est une loi de la nature, chercher de toute manière à y échapper. D'où nous concluons qu'aucun pacte n'a de valeur qu'en raison de son utilité; si l'utilité disparaît, le pacte s'évanouit avec elle et perd toute son autorité. Il y a donc de la folie à prétendre enchaîner à tout jamais quelqu'un à sa parole, à moins qu'on ne fasse en sorte que la rupture du pacte entraîne pour le violateur de ses serments plus de dommage que de profit; c'est là ce qui doit arriver particulièrement dans la formation d'un État. Si tous les hommes pouvaient facilement se laisser conduire par la raison et reconnaître combien le choix d'un tel guide importerait à l'utilité et à l'intérêt de l'État, non-seulement chacun aurait la fourbe en horreur; mais tous, animés du désir sincère de réaliser ce grand objet, savoir, la conservation de la république, resteraient fidèles à leurs conventions, et garderaient pardessus toutes choses la bonne foi, ce rempart de l'État. Mais tant s'en faut que tous les hommes se laissent toujours guider facilement par la raison, que chacun au contraire est entraîné par son désir; et que l'avarice, la gloire, l'envie, la colère, etc., occupent souvent l'esprit de telle manière qu'il ne reste aucune place à la raison; aussi on a beau vous promettre avec toutes les marques de sincérité et s'engager à garder sa parole, vous ne pouvez cependant y avoir une confiance entière, à moins qu'il ne se joigne à cette promesse quelque autre gage de sécurité, puisqu'en vertu du droit naturel chacun est tenu d'user de ruse et dispensé de g rder ses promesses, si ce n'est dans l'espoir d'un plus grand bien ou dans la crainte d'un plus grand mal. Mais puisque nous avons déjà fait voir que le droit naturel n'est déterminé que par la puissance de chacun, il s'ensuit

qu'autant on cède à un autre de cette puissance, soit par force, soit volontairement, autant on lui cède nécessairement de son droit, et par conséquent que celui-là dispose d'un souverain droit sur tous qui a un souverain pouvoir pour les contraindre par la force et pour les retenir par la crainte du dernier supplice si universellement redouté : ce droit, il le gardera tant qu'il aura le pouvoir d'exécuter ses volontés ; autrement son autorité sera précaire : et quiconque sera plus fort que lui, ne sera pas tenu, à moins qu'il ne le veuille bien, de lui garder obéissance.

Voici donc de quelle manière peut s'établir une société et se maintenir l'inviolabilité du pacte commun, sans blesser aucunement le droit naturel : c'est que chacun transfère tout le pouvoir qu'il a à la société, laquelle par cela même aura seule sur toutes choses le droit absolu de la nature, c'est-à-dire la souveraineté ; de sorte que chacun sera obligé de lui obéir, soit librement, soit dans la crainte du dernier supplice. La société où domine ce droit s'appelle démocratie, laquelle est pour cette raison définie : une assemblée générale qui possède en commun un droit souverain sur tout ce qui tombe en sa puissance. Il s'ensuit que le souverain n'est limité par aucune loi, et que tous sont tenus de lui obéir en toutes choses ; car c'est ce dont ils ont tous dû demeurer d'accord, soit tacitement, soit expressément, lorsqu'ils lui ont transféré tout leur pouvoir de se défendre, c'est-à-dire tout leur droit. Car s'ils avaient voulu se réserver quelque droit, ils auraient dû prendre leurs précautions pour pouvoir le défendre et le garantir ; mais comme ils ne l'ont pas fait, et que d'ailleurs ils n'auraient pu le faire sans diviser l'État, et conséquemment sans le ruiner, ils se sont par cela même soumis absolument à la volonté du souverain ; puisqu'ils l'ont fait absolument, et cela (comme nous l'avons déjà prouvé) aussi bien par la force de la nécessité que par les conseils de la raison, il s'ensuit qu'à moins de vouloir être ennemis de l'État et d'agir contre la raison, qui nous engage à le défendre de toutes nos forces, nous sommes obligés absolument d'exécuter tous les ordres du souverain, même les plus absurdes ; car la raison nous prescrit entre deux maux de choisir le moindre. Ajoutez que, si l'on agissait autrement, chacun ne serait pas moins facilement exposé au péril de se soumettre absolument au pouvoir arbitraire d'un autre ; car, ainsi que nous l'avons prouvé, ce droit

de commander tout ce qui leur plaît n'appartient aux souverains que pendant qu'ils ont un absolu pouvoir : s'ils perdent ce pouvoir, ils perdent en même temps le droit de commander, et ce droit tombe entre les mains de ceux qui l'ont acquis ou qui peuvent le garder. C'est pourquoi on ne voit que fort rarement les souverains donner des ordres absurdes, car il leur importe surtout, dans leur intérêt à venir et pour garder le pouvoir, de veiller au bien public et de ne se diriger dans leur commandement que par les conseils de la raison. Les pouvoirs violents, comme le dit Sénèque, n'ont jamais duré. Ajoutez à cela que dans la démocratie les ordres absurdes sont moins à craindre que dans les autres gouvernements. Il est en effet presque impossible que la majorité d'une grande assemblée donne ses voix à une absurdité. D'ailleurs, le fondement et l'objet de ce gouvernement, c'est, comme nous l'avons aussi démontré, d'arrêter les déréglements de l'appétit et de tenir les hommes, autant que possible, dans les limites de la raison, afin qu'ils vivent ensemble dans la paix et dans la concorde; que si ce fondement est enlevé, l'édifice tout entier ne peut manquer de s'écrouler. Ainsi donc le soin de veiller aux intérêts de l'État ne regarde que le souverain; il appartient aux sujets d'exécuter ses ordres et de ne reconnaître d'autre droit que celui qui est marqué par le souverain. Mais on pensera peut-être que nous voulons par ce moyen rendre les sujets esclaves, parce qu'on s'imagine que c'est être esclave que d'obéir et qu'on n'est libre que lorsqu'on vit à sa fantaisie. Il n'en est rien; car celui-là est réellement esclave qui est asservi à ses passions et qui est incapable de voir et de faire ce qui lui est utile, et il n'y a de libre que celui dont l'âme est saine et qui ne prend d'autre guide que la raison. Sans doute l'action qui résulte d'un ordre, c'est-à-dire l'obéissance, enlève en quelque sorte la liberté; mais elle ne produit pas pour cela l'esclavage, qui est tout entier dans la manière d'agir. Si ce n'est pas l'intérêt du sujet, mais celui du maître qui est la fin de l'action, il est vrai que le sujet est esclave et inutile à lui-même; mais dans une république et en général dans un État où le salut de tout le peuple et non de l'individu qui commande est la suprême loi, celui qui obéit en tout au souverain pouvoir ne doit pas être regardé comme un esclave inutile à soi-même, mais comme un sujet : aussi la république la plus libre

est-elle celle dont les lois sont fondées sur la saine raison; car chacun y peut, quand il le veut, être libre [1], c'est-à-dire suivre dans sa conduite les lois de la raison et de l'équité. De même les enfants, bien qu'ils soient tenus d'obéir à tous les ordres de leurs parents, ne sont pas tenus pour esclaves, parce que les ordres des parents ont surtout pour but l'intérêt des enfants. Nous établissons donc une grande différence entre l'esclave, le fils et le sujet, et l'on peut la définir ainsi : l'esclave est celui qui est obligé d'obéir aux ordres de son maître dans l'intérêt de celui qui les prescrit; le fils en obéissant à son père n'agit que dans ses propres intérêts; enfin le sujet fait, par ordre du souverain, ce qui est utile à la communauté, et conséquemment aussi à lui-même. Je pense, par ces explications, avoir montré assez clairement en quoi consistent les fondements de la démocratie; j'ai mieux aimé traiter de cette forme de gouvernement, parce qu'elle me semblait la plus naturelle et la plus rapprochée de la liberté que la nature donne à tous les hommes. Car dans cet État personne ne transfère à un autre son droit naturel, de telle sorte qu'il ne puisse plus délibérer à l'avenir; il ne s'en démet qu'en faveur de la majorité de la société tout entière, dont il est l'une des parties. Par ce moyen, tous demeurent égaux, comme auparavant dans l'état naturel. Ensuite, je n'ai voulu parler spécialement que de cette forme de gouvernement, parce que cela entrait tout à fait dans le projet que j'avais de traiter des avantages de la liberté dans une république. Je ne parlerai donc pas des fondements des autres États. On n'a pas besoin, pour connaître leur droit, de constater leur origine, laquelle d'ailleurs résulte clairement de ce que nous avons tout à l'heure expliqué : car quiconque a le souverain pouvoir, qu'il n'y ait qu'un maître, qu'il y en ait plusieurs, ou enfin que tous commandent, a certainement le droit de commander tout ce qu'il veut : et d'ailleurs quiconque a transféré à un autre, soit volontairement, soit par contrainte, le droit de se défendre, a renoncé tout à fait à son droit naturel, et s'est engagé conséquemment à une obéissance absolue et illimitée envers son souverain; obéissance qu'il doit tenir tant que le roi, ou les nobles, ou le peuple gardent la puissance qu'ils

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 29.

ont eue, laquelle a servi de fondement à la translation des droits de chacun. Il serait donc superflu d'insister sur cette matière [1].

Après avoir montré les fondements et le droit de l'État, il sera facile de déterminer ce que sont, dans l'ordre civil, le droit civil privé, le dommage, la justice et l'injustice; ensuite, dans l'ordre politique, ce que c'est qu'un allié, un ennemi, et enfin un criminel de lèse-majesté. Par le *droit civil privé* nous ne pouvons entendre que la liberté qu'a chacun de se conserver en son état : liberté déterminée par les édits du souverain, en même temps qu'elle est garantie par son autorité; car, lorsque nous avons transféré à un autre le droit que nous possédons de vivre à notre gré, lequel n'est déterminé pour chacun de nous que par le degré de puissance qui lui appartient; en d'autres termes, lorsque nous avons remis à un autre la liberté et le pouvoir de nous défendre, nous ne dépendons plus que de sa volonté et nous n'avons plus que sa force pour nous protéger. — Il y a *dommage* lorsqu'un citoyen ou un sujet est forcé de subir quelque tort de la part d'un autre, au mépris du droit civil ou de l'édit du souverain. Le dommage ne peut se concevoir que dans l'ordre civil; mais il ne peut provenir du souverain, qui a le droit de tout faire à l'égard de ses sujets : il ne peut donc avoir lieu que de la part des particuliers, qui sont obligés par le droit de se respecter les uns les autres. — La *justice* est la ferme résolution de rendre à chacun ce qui lui est dû d'après le droit civil; l'*injustice* consiste à ôter à quelqu'un, sous prétexte de droit, ce qui lui est dû d'après une interprétation légitime des lois. On donne aussi à la justice et à l'injustice les noms d'équité et d'iniquité, parce que ceux qui sont chargés de juger les procès ne doivent avoir aucun égard pour les personnes, les tenir pour égales, et défendre également leurs droits, sans envier la fortune du riche et sans mépriser le pauvre. — Les *alliés* sont les hommes de deux cités différentes qui, pour échapper aux dangers des hasards de la guerre ou pour toute autre raison d'intérêt, conviennent ensemble de ne pas se nuire les uns aux autres, et, tout au contraire, de se prêter secours en cas de nécessité; bien entendu que chacun continue de garder respectivement ses droits et son autorité. Ce contrat sera valide tant que subsistera

1 Sur toute cette théorie du droit, voyez l'*Éthique*, part. IV, défin. VIII, schol. II de la propos. XXXVII, etc., etc.

ce qui en a été le fondement, savoir, un motif de danger ou d'intérêt : car personne ne fait alliance et n'est tenu au respect de ses conventions, si ce n'est dans l'espoir de quelque bien ou dans l'appréhension de quelque mal : ôtez ce fondement, et l'alliance croule d'elle-même. C'est aussi ce que l'expérience démontre surabondamment; car des États différents ont beau se jurer une assistance mutuelle, ils n'en font pas moins tous leurs efforts pour s'empêcher réciproquement d'étendre leurs limites, et ils n'ont confiance dans leurs paroles qu'autant qu'ils sont bien convaincus de l'intérêt que l'alliance offre à chacune des parties; autrement ils craignent d'être trompés, et ce n'est pas sans raison. Peut-on en effet, à moins d'être insensé et d'ignorer le droit de la souveraineté, se fier aux paroles et aux promesses de celui qui a le droit et le pouvoir de tout faire, et pour qui le salut et l'intérêt de son empire sont la loi suprême? Mais écartons ces considérations, et consultons la religion et la piété; elles nous diront que celui qui est dépositaire du pouvoir ne peut sans crime garder ses promesses, si leur accomplissement doit entraîner la ruine de l'État; car, quelque engagement qu'il ait pris, du moment que l'intérêt de l'État peut en souffrir, il n'est plus tenu d'y être fidèle; autrement il viole son premier devoir et ses sentiments les plus sacrés en trahissant la foi qu'il a donnée à ses sujets. — L'*ennemi* est celui qui vit en dehors de l'État et n'en reconnaît point l'autorité, ni comme sujet, ni comme allié; car ce n'est pas la haine qui fait un ennemi de l'État, mais c'est le droit, le droit de l'État, qui est le même contre celui qui ne reconnaît le pouvoir de l'État par aucun contrat et contre celui qui lui a fait quelque dommage : aussi l'État a-t-il le droit de forcer le premier par tous les moyens, ou de se soumettre, ou de contracter alliance. — Enfin le crime de *lèse-majesté* n'a lieu que chez les sujets, lesquels, par un pacte tacite ou exprès, ont transféré tout leur droit à l'État; on dit qu'un sujet a commis ce crime lorsqu'il a cherché par une raison quelconque à s'approprier le droit absolu du souverain, ou à le faire passer en d'autres mains. Je dis *il a cherché;* car si l'on ne devait punir le coupable qu'après l'accomplissement de l'acte, on s'y prendrait souvent trop tard, et lorsque l'autorité souveraine aurait été déjà usurpée ou transférée dans d'autres mains. Je dis ensuite, absolument, *celui qui par une raison*

quelconque a cherché à s'approprier le droit absolu du souverain; car je n'admets aucune distinction dans son action, soit qu'il en résulte pour l'État un accroissement considérable ou un grand dommage. Car, de quelque manière qu'il ait fait cette tentative, il a attenté à la majesté du souverain et il doit être condamné; c'est ce que tout le monde reconnaît pour juste et pour excellent dans la guerre: par exemple, si quelqu'un déserte son poste et qu'à l'insu de son général il attaque l'ennemi, l'eût-il fait avec une bonne intention, eût-il battu l'ennemi, si cette action ne lui a pas été commandée, il est mis justement à mort pour avoir violé le serment qu'il avait fait à son général. Mais on ne voit pas avec la même clarté que tous les citoyens soient également obligés à cette obéissance; et cependant c'est la même raison qui leur en fait une loi. Car puisque la république doit être conservée et dirigée par la seule autorité du souverain, et qu'on est convenu absolument qu'à lui seul appartenait ce droit; si quelqu'un venait, de son propre mouvement et à l'insu des chefs de l'État, à entreprendre une affaire qui touchât aux intérêts de la société, dût l'État retirer, comme nous l'avons dit, de cette entreprise un notable avantage; il n'en aurait pas moins violé le droit souverain, et ce serait à bon droit qu'on le punirait comme coupable de lèse-majesté.

Il nous reste, pour écarter tout scrupule, à voir si ce que nous avons affirmé plus haut, à savoir : que quiconque n'a point l'usage de la raison dans l'état naturel, peut vivre, en vertu du droit naturel, d'après les lois de l'appétit, si cette proposition, dis-je, ne répugne pas visiblement au droit divin révélé. Car tous les hommes indistinctement (qu'ils aient ou qu'ils n'aient pas l'usage de la raison) étant également tenus, en vertu du précepte divin, d'aimer leur prochain comme eux-mêmes, on en conclut qu'ils ne peuvent sans injustice faire tort à autrui et vivre d'après les seules lois de l'appétit. Mais il nous est facile de répondre à cette objection, si nous ne considérons que l'état naturel, lequel a sur la religion une priorité de nature et de temps. Car la nature n'a appris à personne qu'il doive à Dieu quelque obéissance [1]; personne même ne peut arriver à cette idée par la raison; on ne peut y parvenir que par

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 30.

une révélation confirmée par des signes. Ainsi avant la révélation personne n'est tenu d'obéir au droit divin, qu'il ne peut pas ne pas ignorer. Il ne faut donc aucunement confondre l'état naturel et l'état de religion; il faut concevoir le premier sans religion et sans loi, et conséquemment sans péché et sans injustice, comme nous l'avons déjà fait voir en confirmant notre doctrine par l'autorité de Paul. Ce n'est pas seulement à cause de notre primitive ignorance que nous concevons que l'état naturel a précédé le droit divin révélé, mais aussi à cause de l'état de liberté où naissent tous les hommes. En effet, si les hommes étaient tenus naturellement d'obéir au droit divin, ou si le droit divin était un droit naturel, il eût été superflu que Dieu fît alliance avec les hommes et les liât par un pacte et par un serment.

Il faut donc admettre absolument que le droit divin a commencé dès le moment où les hommes ont promis d'obéir à Dieu en toutes choses, et s'y sont engagés par un pacte exprès, par lequel ils ont renoncé à leur liberté naturelle, et transféré leur droit à Dieu, à peu près comme il arrive dans l'état civil; mais c'est un point que je traiterai plus amplement dans la suite.

On élèvera peut-être ici une objection: on dira que les souverains et les sujets sont également obligés par ce droit divin; et cependant nous avons dit que les souverains retiennent le droit naturel, et qu'ils ont le droit de faire tout ce qu'il leur plaît. Pour écarter cette difficulté, qui vient moins de l'état de nature que du droit naturel, je réponds que chacun, dans l'état de nature, est obligé d'obéir au droit révélé de la même manière qu'il est tenu de vivre selon les préceptes de la saine raison, c'est-à-dire parce que cela est plus utile et nécessaire au salut; que si on ne voulait pas agir ainsi, on pourrait le faire à ses risques et périls. On pourrait alors vivre à son gré sans se soumettre à la volonté d'autrui, sans reconnaître aucun mortel pour juge, ni personne à qui on fût soumis par droit de religion. Et c'est là, à mon avis, le droit dont jouit le souverain, qui peut, il est vrai, consulter les hommes, mais qui n'est tenu de reconnaître d'autre arbitre du droit, que le prophète expressément envoyé par Dieu et qui aura prouvé sa mission par des signes indubitables. Or, dans cette circonstance, ce n'est pas un homme, mais Dieu lui-même, qu'il est obligé de reconnaître pour arbitre.

Que si le souverain refuse d'obéir à Dieu et de reconnaître le droit révélé, il le peut à ses risques et périls, sans qu'aucun droit civil ou naturel s'y oppose. Le droit civil ne dépend en effet que du décret du souverain. Mais le droit naturel dépend des lois de la nature, lesquelles, loin d'être bornées à la religion, qui ne se propose que l'utilité du genre humain, embrassent l'ordre de la nature entière, c'est-à-dire sont fixées par un décret éternel de Dieu qui nous est inconnu. C'est ce que semblent avoir obscurément aperçu ceux qui ont pensé que l'homme peut bien pécher contre la volonté de Dieu qui nous est révélée, mais non contre le décret éternel par lequel il a prédéterminé toutes choses. Si l'on nous demandait maintenant ce qu'il faudrait faire dans le cas où le souverain nous donnerait un commandement contraire à la religion et à l'obéissance que nous avons promise à Dieu; que répondrions-nous? Faudrait-il obéir à la volonté de Dieu, ou à celle des hommes? Voulant plus tard approfondir cette matière, je me bornerai à répondre ici en peu de mots que nous devons avant tout obéir à Dieu, lorsque nous avons une révélation certaine et indubitable de sa volonté. Mais, comme en fait de religion les hommes tombent ordinairement dans de grandes erreurs, et que selon la diversité de leur génie ils imaginent bien des chimères (l'expérience ne le prouve que trop), il est certain que si personne n'était tenu de droit d'obéir au souverain en ce qu'il croit appartenir à la religion, il en résulterait que le droit public dépendrait du jugement et de la fantaisie de chacun : nul en effet ne serait obligé de se soumettre à un droit qu'il jugerait établi contre sa foi et sa superstition, et chacun conséquemment en prendrait prétexte pour tout se permettre. Or une telle licence devant amener la ruine entière du droit public, il s'ensuit que le souverain, à qui seul il appartient, tant au nom du droit divin qu'au nom du droit naturel, de conserver et de protéger les droits de l'État, a aussi le droit absolu de statuer en matière de religion tout ce qu'il juge convenable, et que tout le monde est tenu d'obéir à ses ordres et à ses décrets, d'après la foi qui a été jurée et à laquelle Dieu prescrit de rester inviolablement fidèle. Maintenant, si ceux qui ont en main le souverain pouvoir sont païens, ou bien il ne faut former avec eux aucun contrat, ou bien il faut être décidé à souffrir les dernières extrémités plutôt que

de mettre son droit naturel entre leurs mains; ou enfin, si l'on a formé avec eux un contrat, si on leur a transféré son droit, puisqu'on s'est dépouillé du droit de se défendre soi-même et sa religion, on est tenu alors de leur obéir et de leur garder parole; on peut même y être légitimement contraint, excepté les cas où Dieu, par des révélations certaines, promet un secours particulier contre le tyran et dispense expressément de l'obéissance. Ainsi nous voyons que de tant de Juifs qui étaient à Babylone, trois jeunes gens seulement, qui ne doutaient nullement de l'assistance de Dieu, refusèrent d'obéir à Nabucadnézor; mais tous les autres, excepté Daniel, que le roi lui-même avait adoré, furent forcés bien légitimement à l'obéissance, et peut-être se disaient-ils qu'ils étaient soumis au roi d'après un ordre divin, et que c'était au nom de Dieu que le roi avait et conservait le souverain pouvoir. Éléazar au contraire, pendant que sa patrie était encore debout, à quelque triste état qu'elle fût réduite, voulut donner à ses compatriotes un modèle de fermeté, afin qu'à son exemple ils souffrissent tout plutôt que de laisser passer leur droit et leur pouvoir entre les mains des Grecs, et pour qu'ils bravassent tous les tourments plutôt que de prêter serment à des païens.

Les principes que nous venons de poser sont confirmés par l'expérience de chaque jour. Ainsi les princes chrétiens n'hésitent pas, dans l'intérêt de la sécurité générale, à faire alliance avec les Turcs et les païens; ils commandent à leurs sujets qui vont habiter au milieu de ces peuples de ne pas prendre dans leur vie spirituelle ou temporelle plus de liberté que ne leur en donnent les traités ou que n'en permettent les lois du pays. Je citerai, par exemple, le traité des Hollandais avec les Japonais dont il a été déjà question.

CHAPITRE XVII.

QU'IL N'EST POINT NÉCESSAIRE, NI MÊME POSSIBLE, QUE PERSONNE CÈDE ABSOLUMENT TOUS SES DROITS AU SOUVERAIN. — DE LA RÉPUBLIQUE DES HÉBREUX; CE QU'ELLE FUT DU VIVANT DE MOISE; CE QU'ELLE FUT APRÈS SA MORT, AVANT L'ÉLECTION DES ROIS; DE SON EXCELLENCE; ENFIN, DES CAUSES QUI ONT PU AMENER LA RUINE DE CETTE RÉPUBLIQUE DIVINE, ET LA LIVRER, DURANT SON EXISTENCE, A DE PERPÉTUELLES SÉDITIONS.

La théorie qui vient d'être exposée dans le chapitre précédent sur le droit absolu du souverain et sur le renoncement de chaque citoyen à son droit naturel, bien qu'elle s'accorde sensiblement avec la pratique, et que la pratique, habilement dirigée, puisse s'en rapprocher de plus en plus; cette théorie, dis-je, est cependant condamnée à demeurer éternellement, sur bien des points, à l'état de pure spéculation. Qui pourrait jamais, en effet, se dépouiller en faveur d'autrui de la puissance qui lui a été donnée, et par suite des droits qui lui appartiennent, au point de cesser d'être homme? Et où est le souverain pouvoir qui dispose de toute chose à son gré? En vain commanderait-on à un sujet de haïr son bienfaiteur, d'aimer son ennemi, d'être insensible à l'injure, de ne point désirer la sécurité de l'âme, toutes choses qui résultent invariablement des lois de la nature humaine. C'est ce que l'expérience prouve de la manière la plus éclatante. Jamais les hommes n'ont tellement abdiqué leurs droits, tellement renoncé à leur pouvoir personnel, qu'ils aient cessé d'être un objet de crainte pour ceux-là même à qui ils avaient fait don de leurs droits et de leur pouvoir personnel; et le gouvernement a toujours eu autant de dangers à redouter de la part des citoyens, quoique privés de leurs droits, que de la part des ennemis mêmes. Du reste, si les hommes pouvaient perdre leurs droits naturels au point d'être désormais dans une impuissance absolue de s'opposer à la volonté du souverain [1], ne serait-il pas permis au gouvernement d'opprimer impunément et d'accabler de

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 31.

violences des sujets désarmés ? or, c'est un droit que personne n'a jamais pensé, j'imagine, à lui accorder. Donc il faut convenir que chacun se réserve plein pouvoir sur certaines choses qui, échappant aux décisions du gouvernement, ne dépendent que de la propre volonté du cioyen. Toutefois, pour comprendre exactement l'étendue des droits et de la puissance du gouvernement, il faut remarquer que la puissance du gouvernement ne consiste pas seulement à contraindre les hommes par la frayeur, mais qu'elle consiste dans l'obéissance des sujets, quels qu'en soient les motifs. Car l'essence d'un sujet, ce n'est pas d'obéir par telle ou telle raison, c'est d'obéir, par quelque motif qu'il s'y résolve : soit crainte de quelque châtiment, soit espérance de quelque bien, soit amour de la patrie, soit toute autre passion, toujours il se résout librement, et toujours, cependant, il obéit aux ordres du souverain pouvoir. De ce qu'un homme prend conseil de lui-même pour agir, il n'en faut donc pas tirer aussitôt cette conclusion, qu'il agit à son gré et non pas au gré du gouvernement. En effet, puisque l'homme, soit qu'il agisse par amour ou par crainte d'un mal à venir, prend toujours, en agissant, conseil de soi-même, il faut dire, ou bien qu'il n'existe ni gouvernement ni droit sur les sujets, ou bien que ce droit s'étend nécessairement à tous les motifs qui peuvent déterminer les hommes à obéir; et, par suite, toutes les actions des sujets conformes aux ordres du souverain, qu'elles soient dictées par l'amour ou par la crainte, ou, ce qui est plus fréquent, par l'espoir et la crainte à la fois, ou par le respect, sentiment composé de crainte et d'admiration, ou enfin par quelque autre motif, doivent être considérées comme des marques de soumission au gouvernement et non comme de purs caprices de l'individu. Ce qui met encore ce principe en évidence, c'est que l'obéissance ne concerne pas tant l'action extérieure que l'action intérieure de l'âme : et c'est pourquoi celui-là est le plus complétement soumis à autrui, qui se résout de son plein gré à exécuter les ordres d'autrui, et par suite celui-là exerce le souverain empire qui règne sur l'âme de ses sujets. Si le souverain empire appartenait à ceux qui inspirent le plus de crainte, il appartiendrait certainement aux sujets des tyrans, qui sont pour lui-même un objet d'épouvante. Ensuite, bien qu'on ne commande pas à l'esprit comme on

commande à la langue, cependant les esprits dépendent en quelque façon du souverain, qui, de mille manières, peut faire en sorte que la plus grande partie des hommes croient, aiment, haïssent, etc., à son gré. Aussi, quoique le souverain ne puisse proprement commander ces dispositions de l'esprit, souvent cependant elles se produisent, comme l'atteste abondamment l'expérience, par le fait du pouvoir, sous son impulsion, c'est-à-dire à son gré; et l'intelligence ne répugne pas à concevoir des hommes recevant du gouvernement leurs croyances, leurs amitiés, leurs haines, leurs dédains, et en général toutes les passions dont ils sont agités.

Cependant, bien que de cette manière nous concevions le gouvernement disposant d'une assez grande puissance, il ne saurait jamais être assez fort pour étendre un pouvoir absolu sur toutes choses: c'est ce que j'ai démontré, je pense, avec une clarté suffisante. Maintenant, quelle devrait être la constitution d'un gouvernement qui voudrait obtenir sécurité et durée, j'ai déjà dit qu'il n'était pas dans mon dessein de l'expliquer. Cependant, pour atteindre le but que je me propose, j'indiquerai les dispositions que Dieu révéla à Moïse relativement à cet objet. J'examinerai ensuite l'histoire du peuple hébreu et ses vicissitudes, par où l'on verra au prix de quelles concessions le souverain pouvoir doit acheter la sécurité et la prospérité de l'État.

Que la conservation de l'État dépende de la fidélité des sujets, de leurs vertus, de leur persévérance dans l'exécution des ordres émanés du pouvoir, c'est ce que la raison et l'expérience enseignent avec une parfaite évidence; mais par quels moyens, par quelle conduite, le gouvernement maintiendra-t-il dans le peuple la fidélité et les vertus, c'est ce qu'il n'est pas aussi facile de déterminer. Tous en effet, gouvernants et gouvernés, sont des hommes, et partant naturellement enclins aux mauvaises passions. C'est au point que ceux qui ont quelque expérience de la multitude et de cette infinie variété d'esprits, désespèrent preque d'atteindre jamais le but; ce n'est pas en effet la raison, mais les passions seules qui gouvernent la foule, livrée sans résistance à tous les vices et si facile à corrompre par l'avarice et par le luxe. Chaque homme s'imagine tout savoir, veut tout gouverner d'après

l'inspiration de son esprit, et décider de la justice ou de l'injustice des choses, du bien et du mal, selon qu'il en résulte pour lui profit ou dommage ; ambitieux, il méprise ses égaux et ne peut supporter d'être dirigé par eux; jaloux de l'estime ou de la fortune, deux choses qui ne sont jamais également réparties, il désire le malheur d'autrui et s'en réjouit; à quoi bon achever cette peinture? Qui ne sait combien le dégoût du présent, l'amour des révolutions, la colère effrénée, la pauvreté prise en mépris, inspirent souvent de crimes aux hommes, s'emparent de leurs esprits, les agitent et les bouleversent? Prévenir tous ces maux, constituer le gouvernement de façon à ne point laisser de place à la fraude, établir enfin un tel ordre de choses que tous les citoyens, quels que soient leur caractère et leur esprit, sacrifient leurs intérêts au droit public, voilà l'ouvrage, voilà la difficile mission du pouvoir. On s'est livré à mille recherches, on s'est épuisé en combinaisons qui n'ont pas empêché que les périls de l'État ne vinssent toujours du dedans plutôt que du dehors, et que les gouvernants n'eussent plus à craindre leurs concitoyens que les ennemis. Témoin la république romaine, invincible à ses ennemis, si souvent vaincue et misérablement opprimée par ses propres citoyens, principalement dans la guerre civile de Vespasien contre Vitellius. On peut sur ce point s'en rapporter à Tacite, qui, dans ses *Histoires* (liv. IV, *init.*), dépeint le déplorable aspect de Rome à cette époque. — « Alexandre (dit Quinte-Curce à la fin du livre VIII) croyait plus à l'autorité de son nom sur les ennemis que sur ses concitoyens, puisqu'il les jugeait capables de ruiner toute sa puissance, etc., et que, redoutant le destin qui l'attendait, il parlait ainsi à ses amis : *Vous, défendez-moi contre la fourberie et contre les piéges des miens, la guerre n'aura ni dangers ni hasards que je n'affronte hardiment. Philippe eut moins à craindre sur le champ de bataille qu'au milieu du théâtre: il échappa souvent aux mains des ennemis, et tomba sous les coups des siens Rappelez-vous la mort de vos rois : combien plus sont morts de la main de leurs sujets que de celle des ennemis!* » (voyez Quinte-Curce, liv. IX, § 6). Voilà pourquoi les rois qui avaient usurpé le pouvoir, dans l'intérêt de leur sécurité, se sont efforcés de persuader aux hommes qu'ils étaient issus de la race des dieux immortels. Ils pensaient sans doute que leurs sujets et tous les hommes,

les considérant non plus comme leurs pareils, mais comme des dieux, se laisseraient volontiers gouverner par eux et leur abandonneraient facilement leur liberté. C'est ainsi qu'Auguste persuada aux Romains qu'il descendait d'Énée, considéré comme fils de Vénus et placé au rang des dieux, et qu'il voulut avoir ses temples, ses statues, ses flamines, ses prêtres, son culte (Tacite, *Annales*, liv. I). Alexandre voulut être salué fils de Jupiter, et cela par sagesse et non par orgueil, comme le prouve assez sa réponse aux reproches d'Hermolaüs : « *N'était-ce pas*, dit-il, *une chose ridicule qu'Hermolaüs exigeât de moi que je reniasse Jupiter, dont l'oracle me proclame son fils? Disposai-je donc de la réponse des dieux? Le dieu m'a offert le nom de son fils; l'état des affaires me faisait une loi de l'accepter; puissent les Indiens, eux aussi, me considérer comme un dieu! C'est la renommée qui décide du sort des batailles, et souvent une croyance erronée a joué le rôle de la vérité.* » (Quinte-Curce, liv. VIII, § 8.) Ici Alexandre laisse voir clairement les motifs qui le portent à tromper le vulgaire. C'est aussi ce que fait Cléon dans le discours où il s'efforce de persuader aux Macédoniens de se soumettre aux volontés du roi. Après avoir célébré avec admiration la gloire d'Alexandre, après avoir récapitulé ses hauts faits, et par là donné à l'illusion qu'il veut répandre les apparences de la vérité, il arrive à montrer les avantages de cette superstition : « *Ce n'est pas seulement par piété, c'est aussi par prudence que les Perses placent leurs rois au rang des dieux : la majesté, voilà la sauvegarde des rois.* » Et il termine en disant que *lui-même, quand le roi entrera dans la salle du festin, il se prosternera à terre ;* que *tous les soldats doivent en faire autant, ceux surtout qui prennent conseil de la sagesse* (voyez le même auteur, liv. VIII, § 5). Mais les Macédoniens étaient trop éclairés pour être dupes; et il n'est pas d'hommes, à moins qu'ils ne soient entièrement barbares, qui se laissent tromper si grossièrement, et qui de sujets consentent à devenir esclaves et à renoncer à eux-mêmes. D'autres peuples cependant se laissèrent persuader que la majesté des rois est chose sacrée, qu'ils représentent Dieu sur la terre, qu'ils sont envoyés par Dieu et ne dépendent pas du suffrage et de l'assentiment des hommes, qu'une providence particulière veille sur eux, et que Dieu les protège de son bras. Et de cette manière les monarques ont pourvu

à leur sécurité par mille dispositions, que je passe sous silence, pour arriver aux choses dont je me propose de traiter. Je me bornerai, comme je l'ai dit, à indiquer et à examiner les dispositions que Dieu révéla autrefois à Moïse.

J'ai déjà dit ci-dessus, chap. v, qu'après la sortie d'Égypte, les Hébreux n'étaient plus assujettis aux lois d'aucune nation, et qu'il leur était loisible d'instituer des lois nouvelles, et de choisir les terres qui seraient à leur convenance. En effet, délivrés de l'intolérable oppression des Égyptiens, sans engagement avec personne, ils étaient rentrés dans leur droit naturel sur toutes choses; et chacun pouvait se poser la question de savoir s'il se conserverait ce droit, ou bien s'il s'en dépouillerait et le confierait à autrui. C'est donc lorsqu'ils étaient rétablis dans cet état de nature que, d'après le conseil de Moïse, auquel avait foi le peuple entier, ils prirent la résolution de déposer leurs droits dans les mains, non pas d'un homme, mais de Dieu lui-même; et que, sans hésitation, unanimement, ils promirent d'obéir absolument à tous les ordres de Dieu, et de ne reconnaître d'autre droit que celui que Dieu révélerait lui-même par ses prophètes. Et cette promesse, ou cet abandon du droit de chacun à Dieu, s'opéra de la même façon que nous avons conçu que cela arrive dans les sociétés ordinaires, lorsque le peuple se détermine à se dépouiller de ses droits naturels. C'est en effet en vertu d'un pacte (voyez l'*Exode*, chap. XXIV, vers. 7), et en s'obligeant par serment, qu'ils renoncèrent librement, et non par force ou par crainte, à leurs droits naturels, et les transférèrent à Dieu. Ensuite, pour que ce pacte fût solidement établi et à l'abri de tout soupçon de fraude, Dieu ne ratifia rien avec les Hébreux avant qu'ils n'eussent fait l'épreuve de son admirable puissance, à qui seule ils avaient dû leur salut, et qui, seule aussi, pouvait les maintenir dans un état prospère (voyez l'*Exode*, chap. XIX, vers. 4, 5); et c'est parce qu'ils furent convaincus qu'il n'y avait pour eux de salut que dans la puissance divine, qu'ils abdiquèrent la puissance naturelle qui leur avait été donnée pour se conserver, et que peut-être autrefois ils s'étaient attribuée comme venant d'eux-mêmes, pour la remettre à Dieu avec tous leurs droits. Aussi le gouvernement des Hébreux n'eut d'autre chef que Dieu, et, en vertu du pacte primitif, leur royaume seul put être

appelé à bon droit le royaume de Dieu, et Dieu le roi des Hébreux. Par conséquent les ennemis de ce gouvernement étaient les ennemis de Dieu ; les citoyens qui cherchaient à usurper le pouvoir étaient coupables de lèse-majesté divine, et les droits de l'État étaient les droits et les commandements de Dieu lui-même. C'est pourquoi, dans cet État, le droit civil et la religion, qui consiste, comme nous l'avons montré, dans la simple obéissance à la volonté de Dieu, n'étaient qu'une seule et même chose ; en d'autres termes, les dogmes de la religion, chez les Hébreux, ce n'étaient pas des enseignements, mais des droits et des prescriptions ; la piété, c'était la justice ; l'impiété, c'était l'injustice et le crime. Celui qui renonçait à la religion cessait d'être citoyen, et par cela seul était réputé ennemi ; mourir pour la religion, c'était mourir pour la patrie ; en un mot, entre le droit civil et la religion, il n'y avait point de différence. Et c'est pour cette raison que ce gouvernement a pu être appelé théocratique, les citoyens n'y reconnaissant pas de droit qui n'eût été révélé par Dieu. Du reste, toutes ces dispositions existèrent plutôt dans l'opinion que dans la réalité ; car les Hébreux conservèrent effectivement un droit politique indépendant, comme cela ressort évidemment de la manière dont l'État hébraïque était administré, et c'est ce que nous allons expliquer.

Puisque les Hébreux ne transférèrent leurs droits à aucune personne déterminée, mais en cédèrent réciproquement une égale partie, comme dans une démocratie, et s'engagèrent, d'un cri unanime, à exécuter tout ce que Dieu ordonnerait (sans désigner aucun médiateur), n'en résulte-t-il pas qu'après ce pacte ils demeurèrent tous égaux comme auparavant, que chacun eut également le droit de consulter Dieu, d'accepter et d'interpréter les lois ; et en général, que toute l'administration de l'État fut également dans les mains de tous? Et c'est pour cela que la première fois ils allèrent tous ensemble consulter Dieu, pour apprendre de lui sa volonté ; mais telle fut leur frayeur lorsqu'ils se prosternèrent devant Dieu, tel fut leur étonnement lorsqu'ils l'entendirent parler, qu'ils se crurent tous à leur dernière heure. Éperdus, saisis de crainte, ils vont de nouveau trouver Moïse : « *Nous avons entendu parler Dieu au milieu des flammes, et nous ne voulons pas mourir ; point de doute que ces flammes ne nous dévorent : si nous*

entendons une seconde fois la voix de Dieu, nous n'échapperons pas à la mort. Va donc, écoute la parole de Dieu, et c'est toi (et non plus Dieu) *qui nous parleras. Tout ce que Dieu t'aura dit, nous l'accepterons, nous l'exécuterons.* » Par ces dispositions, évidemment ils abolirent leur premier pacte, et abandonnèrent complétement à Moïse le droit qu'ils avaient de consulter Dieu par eux-mêmes, et d'interpréter ses ordres. Car ce n'était plus, comme auparavant, aux ordres dictés par Dieu au peuple, mais aux ordres dictés par Dieu à Moïse, qu'ils s'engageaient à obéir (voyez le *Deutéronome*, chap. v, après le *Décalogue*, et chap. XVIII, vers. 15, 16). C'est ainsi que Moïse demeura seul le dispensateur et l'interprète des lois divines, par conséquent le juge souverain, ne pouvant être jugé lui-même par personne, représentant lui seul Dieu parmi les Hébreux, et possédant à ce titre la majesté suprême. A lui seul, en effet, appartenait le droit de consulter Dieu, de transmettre les ordres au peuple et d'en exiger l'exécution; à lui seul, dis-je: car si quelqu'un, du vivant de Moïse, voulait annoncer quelque chose au peuple au nom de Dieu; fût-il véritablement prophète, il n'en était pas moins déclaré coupable d'usurper le droit suprême [1] (voyez les *Nombres*, chap. XXII, vers. 28). Et il faut remarquer ici que les mêmes hommes qui avaient élu Moïse n'avaient pas le droit de lui élire un successeur. Car en abandonnant à Moïse le droit qu'ils avaient de consulter Dieu, et en s'engageant à le considérer comme l'oracle de Dieu, ils perdirent par le fait même tous leurs droits, et durent considérer l'élu de Moïse comme l'élu de Dieu lui-même. Or si Moïse se fût choisi un successeur qui, comme lui, eût tenu dans sa main l'administration entière de l'État, à savoir, le droit de consulter Dieu, seul, dans sa tente, et par suite celui de faire les lois et de les abroger, de décider de la paix et de la guerre, d'envoyer des députés, de nommer des juges, de se choisir un successeur, et enfin d'administrer d'une manière absolue toutes les choses qui sont du ressort du souverain pouvoir, le gouvernement eût été une pure monarchie; avec cette seule différence: que les monarchies ordinaires se gouvernent et doivent être gouvernées selon certaines lois, en vertu d'un décret de Dieu inconnu du monarque lui-même, au

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 32.

lieu que dans la monarchie des Hébreux le monarque était seul initié aux décrets de Dieu; différence qui, loin de diminuer la puissance du souverain et ses droits sur le peuple, ne fait que les accroître encore. Quant au peuple, dans l'un et l'autre gouvernement, il est également sujet, également ignorant des décrets divins. Dans tous les deux, il est en quelque sorte suspendu à la parole du souverain, et apprend de lui ce qui est bien et ce qui est mal. Et quoique le peuple croie que le souverain ne commande rien qui ne soit un ordre révélé par Dieu, loin d'en être diminuée, sa sujétion n'en est que plus réelle et plus étroite. Mais Moïse ne se choisit pas un pareil successeur. Il laissa à ses successeurs un gouvernement tellement organisé, qu'il ne peut être appelé ni populaire, ni aristocratique, ni monarchique, mais plutôt théocratique. A un pouvoir distinct fut attribué le droit d'interpréter les lois et de communiquer au peuple les réponses de Dieu; à un autre, le droit et le pouvoir d'administrer l'État selon les lois déjà expliquées, selon les réponses déjà transmises (sur ce sujet, voyez les *Nombres*, chap. XXVII, vers. 21 [1]).

Pour plus de clarté, je vais exposer ici point par point l'organisation du gouvernement hébreu. D'abord il fut ordonné au peuple de bâtir un édifice qui fût comme le palais de Dieu, c'est-à-dire de la souveraine majesté de l'État; et cet édifice fut construit non pas aux frais d'un seul homme, mais du peuple tout entier : afin que le lieu où Dieu devait être consulté, appartînt également à tous. Ce palais divin eut en quelque sorte pour officiers et pour administrateurs les Lévites, entre lesquels Moïse choisit, pour être chef suprême après Dieu, son frère Aharon, auquel ses fils devaient légitimement succéder. Ce chef, le premier après Dieu, fut chargé d'interpréter les lois, de transmettre au peuple les réponses de l'oracle divin, et d'offrir des sacrifices à Dieu pour le peuple. S'il eût ajouté à toutes ces prérogatives le pouvoir exécutif, il ne lui eût plus rien manqué pour être souverain absolu; mais cela lui fut refusé ainsi qu'à toute la tribu de Lévi, qui, loin d'avoir en main aucun pouvoir, ne reçut pas même, comme les autres tribus, une portion de terre qui lui appartînt en propre et dont elle pût tirer sa sub-

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 33.

sistance. Moïse voulut que le peuple tout entier contribuât à sa nourriture, et en même temps environnât de respects et d'honneurs cette tribu, seule consacrée au culte de Dieu. Ensuite, les douze autres tribus formèrent une milice et reçurent ordre d'envahir la terre de Chanaan, de la diviser en douze parties, et de les tirer au sort entre les tribus. Pour cela on choisit douze chefs, un dans chaque tribu, lesquels, avec Josué et le souverain pontife Éléazar, furent chargés de diviser les terres en douze parties et de les distribuer par la voie du sort. Josué fut élu le chef suprême de la milice, et à lui seul fut conféré le droit, d'abord de consulter Dieu dans les nouvelles affaires qui surviendraient, mais non pas comme Moïse, seul dans sa tente ou dans le tabernacle, mais par l'intermédiaire du souverain pontife, qui recevait seul la réponse de Dieu; ensuite, d'exécuter et de faire respecter par le peuple les ordres de Dieu transmis par le pontife, de trouver et d'employer les moyens de les exécuter, de choisir dans l'armée autant de chefs qu'il voudrait et ceux qu'il voudrait, d'envoyer des députés en son propre nom, et enfin de disposer avec une liberté absolue de tout ce qui concerne la guerre. Personne ne devait le remplacer par droit de légitime succession, et son successeur ne pouvait être élu que par Dieu, sur la demande expresse du peuple tout entier. Parfois même, tout ce qui concerne la paix et la guerre fut remis aux mains des chefs de tribu, comme je le montrerai bientôt. Enfin, Moïse ordonna que tous les Hébreux portassent les armes depuis vingt jusqu'à soixante ans, et que l'armée, recrutée tout entière dans les rangs du peuple, jurât fidélité, non au général, non au souverain pontife, mais à la religion ou à Dieu. Voilà pourquoi l'armée ou les bataillons furent appelés l'armée de Dieu ou les bataillons de Dieu, voilà pourquoi Dieu fut appelé chez les Hébreux le Dieu des armées; voilà pourquoi, dans la grande bataille qui devait décider du triomphe ou de la défaite du peuple tout entier, l'arche d'alliance était portée au milieu de l'armée, afin que les soldats, voyant leur roi pour ainsi dire présent dans leurs rangs, fissent des efforts extraordinaires. Ces dispositions de Moïse montrent clairement qu'il voulut laisser au peuple après lui des administrateurs, non des tyrans. Aussi ne donna-t-il à personne le droit de consulter Dieu, seul et dans le lieu qui lui plairait, non plus, par conséquent, que le droit qu'il

avait lui-même d'établir et d'abolir les lois, de décider de la paix et de la guerre, d'élire les administrateurs et du temple et des villes, toutes choses qui n'appartiennent qu'à celui qui possède le pouvoir absolu. Le souverain pontife avait le droit d'interpréter les lois et de transmettre les réponses de Dieu, mais non comme Moïse, chaque fois qu'il le voulait, mais seulement sur la demande du général, ou de l'assemblée suprême, ou de quelque autre corps constitué. De leur côté, le général en chef de l'armée ou les assemblées pouvaient consulter Dieu quand ils le voulaient, mais ils ne pouvaient recevoir les réponses de Dieu que par l'intermédiaire du souverain pontife. De sorte que la parole de Dieu, dans la bouche du souverain pontife, n'était pas un décret comme dans la bouche de Moïse, mais une simple réponse; transmise à Josué et aux assemblées, elle prenait force de loi, c'était un ordre, un décret. D'après ces dispositions, le souverain pontife, qui recevait directement les réponses de Dieu, n'avait pas d'armée sous ses ordres et n'exerçait aucun pouvoir légitime dans le gouvernement de l'État; et, réciproquement, ceux qui possédaient des terres n'avaient pas le droit d'établir des lois. Les souverains pontifes Aharon et son fils Éléazar furent l'un et l'autre élus par Moïse; mais après la mort de Moïse, personne n'hérita du droit d'élire le souverain pontife, et le fils succéda légitimement à son père. De même le général de l'armée fut élu par Moïse et non par l'autorité du souverain pontife; c'est en recevant ses droits de Moïse qu'il prit la fonction de général. Voilà pourquoi, après la mort de Josué, le pontife n'élut personne à sa place, voilà pourquoi les chefs des tribus ne consultèrent pas Dieu sur le choix d'un nouveau général; mais chacun exerça sur les soldats de sa tribu et tous ensemble exercèrent sur toute l'armée les droits qui avaient appartenu à Josué. Et il ne me semble pas qu'ils aient eu besoin d'un chef suprême, si ce n'est dans les circonstances où l'armée entière réunie marchait contre un ennemi commun. C'est ce qui arriva surtout du temps de Josué, lorsque les Hébreux n'avaient pas encore de résidence bien fixe, et que toutes choses appartenaient à tous. Mais, après que les terres prises par le droit de la guerre eurent été partagées entre les tribus, et que toutes choses n'appartinrent plus à tous, par cela même la nécessité d'un chef commun cessa de se faire sentir,

les hommes des différentes tribus étant, grâce à cette distribution, les uns par rapport aux autres, moins des concitoyens que des alliés. Relativement à Dieu et à la religion, ils devaient être considérés comme des concitoyens; relativement aux droits d'une tribu sur l'autre, comme de simples alliés: les tribus étaient toutes semblables en cela (à l'exception du temple qui leur était commun) aux États confédérés des Hollandais. Qu'est-ce en effet que la division en différentes parties d'un bien commun, si ce n'est la possession exclusive par chacun de la portion qui lui échoit, et de la part des autres l'abandon volontaire de leurs droits sur cette même portion? Voilà pourquoi Moïse élut des chefs de tribu. Il voulut qu'après la division de l'État, chaque chef veillât sur les intérêts des siens, consultât Dieu, par l'intermédiaire du souverain pontife, sur les affaires de sa tribu, commandât l'armée, fondât et fortifiât les villes, établît des juges dans chaque cité, repoussât ses ennemis particuliers, administrât tout ce qui concerne la paix et la guerre, enfin, qu'il n'y eût point d'autre juge que Dieu pour chaque chef [1], Dieu, dis-je, et les prophètes expressément envoyés par lui. Un chef abandonnait-il la loi de Dieu, les autres tribus devaient, non pas le juger comme un sujet, mais en tirer vengeance comme d'un ennemi qui aurait manqué à la foi des traités. Nous en avons des exemples dans l'Écriture. Après la mort de Josué, les fils d'Israël, et non pas un nouveau général des armées, consultèrent Dieu. Il fut répondu que la tribu de Juda devait la première faire invasion chez les ennemis qui lui étaient particuliers. Elle fit donc alliance avec la tribu de Siméon pour envahir avec leurs forces réunies leurs ennemis communs; les autres tribus restèrent en dehors de cette alliance (voyez les *Juges*, chap. I, II, III). Chacune et séparément (comme nous l'avons raconté dans le précédent chapitre) fit la guerre contre ses ennemis particuliers, et, selon son bon plaisir, reçut les soumissions de tels ou tels peuples, bien que les décrets de Dieu défendissent d'en épargner aucun, à quelque condition que ce fût, et ordonnassent de tout exterminer. Cette infraction est blâmée, à la vérité, mais on ne voit pas que personne ait appelé en jugement les tribus coupables. Ce n'était pas là en effet un motif suffisant pour les Hébreux de lever les armes contre

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 34.

eux-mêmes et de s'immiscer les uns dans les affaires des autres. Quant à la tribu de Benjamin, qui avait outragé le reste de la nation et brisé le lien de la paix, au point que personne ne pût trouver chez elle une hospitalité sûre, les autres tribus la traitèrent en ennemie, envahirent son territoire, et, victorieuses enfin après trois combats, enveloppèrent tout, coupables et innocents, dans un massacre sur lequel elles répandirent ensuite des larmes tardives.

Ces exemples confirment pleinement ce que nous avons dit du droit de chaque tribu. Mais peut-être quelqu'un demandera qui choisissait le successeur du chef de tribu? Sur ce point il est impossible de rien recueillir de certain dans la Bible. Voici toutefois ce que je conjecture. Chaque tribu était divisée en familles, et les chefs de famille étaient choisis parmi les vieillards de chaque famille : le plus ancien parmi ces derniers succédait au chef de la tribu. N'est-ce pas, en effet, parmi les anciens que Moïse se choisit soixante-dix conseillers, qui formaient avec lui l'assemblée suprême? Ceux qui, après la mort de Josué, eurent l'administration de l'État ne sont-ils pas appelés du nom de vieillards dans l'Écriture? Les Hébreux n'appellent-ils pas sans cesse les juges les anciens? Et tout le monde ne sait-il pas cela? Mais, pour le but que nous nous proposons, il importe peu d'éclaircir ce point; il suffit que nous ayons montré qu'après la mort de Moïse, personne ne remplit les fonctions de chef suprême absolu. Puisque, en effet, ce n'était ni la volonté d'un seul homme, ni celle d'une seule assemblée, ni celle du peuple, qui décidait de toutes les affaires, mais que les unes étaient administrées par une seule tribu, les autres par toutes les tribus avec un droit égal, n'en résulte-t-il pas avec la dernière évidence que le gouvernement, après la mort de Moïse, ne fut ni monarchique, ni aristocratique, ni populaire, mais qu'il fut, comme nous l'avons dit, théocratique; et cela par les raisons suivantes : 1° le siége de l'État était un temple; et c'est par là seulement, comme nous l'avons montré, que les hommes de toutes les tribus étaient concitoyens; 2° tous les membres de l'État devaient jurer fidélité à Dieu, leur juge suprême, auquel seul ils avaient promis en toutes choses une obéissance absolue; 3° enfin le commandant suprême des armées, quand il en était besoin, ne pouvait être élu que par Dieu seul? C'est ce que dit expressément Moïse, au nom de Dieu,

dans le *Deutéronome,* chap. XIX, vers. 15, c'est ce que confirme l'élection de Gédéon, de Samson et de Shamuël; de sorte qu'on ne saurait douter que les autres chefs, fidèles à Dieu, n'aient été élus de la même manière, bien que cela ne soit pas constaté par leur histoire.

Reste à voir maintenant jusqu'à quel point une telle constitution était propre à maintenir les esprits dans la modération, et à retenir les gouvernants et les gouvernés également loin, ceux-ci de la rébellion, ceux-là de la tyrannie.

Ceux qui administrent l'État ou qui ont le pouvoir en main, quelque action qu'ils fassent, s'efforcent toujours de la revêtir des couleurs de la justice et de persuader au peuple qu'ils ont agi dans des vues honorables; ce qui est chose facile quand l'interprétation du droit est en leur pouvoir. Il n'est pas douteux, en effet, qu'un tel privilége ne leur donne la plus grande liberté possible de s'abandonner à tous leurs caprices et à toutes leurs passions; au contraire, cette liberté serait fortement contenue, si le droit d'interpréter la loi était dans les mains d'un autre, et si la vraie interprétation de la loi était si manifeste pour tout le monde qu'il n'y eût pas d'hésitation possible. D'où il suit clairement que les chefs des Hébreux eurent une grande occasion de moins de commettre des crimes, par cela seul que le droit d'interpréter la loi fut confié aux Lévites (voyez le *Deutéronome,* chap. XXI, vers. 5), qui ne possédaient dans l'État ni terre ni pouvoir administratif, et dont toute la fortune et toute la gloire consistait dans la vraie interprétation de la loi. Ajoutez à cela que le peuple entier était obligé, chaque septième année, de se rassembler dans un lieu déterminé, où le pontife expliquait et enseignait la loi, et, en outre, que chacun en particulier devait lire et relire sans cesse avec la plus grande attention le livre de la loi tout entier (voyez le *Deutéronome,* chap. XXXI, vers. 9, etc.; et chap. VI, vers. 7). Aussi les chefs des Hébreux, dans leur propre intérêt, devaient-ils veiller à ce que toutes choses fussent administrées selon les lois prescrites et connues de tout le monde; seul moyen pour eux d'être comblés d'honneurs par le peuple, qui respectait alors en eux les ministres du royaume de Dieu et les représentants de Dieu lui-même. De toute autre manière, ils ne pouvaient échapper à la plus terrible de toutes les haines, les haines de religion. En outre, ce qui ne contribua pas

peu à mettre un frein aux passions des chefs, c'est que l'armée se composait de tous les citoyens (sans exception d'un seul, depuis la vingtième jusqu'à la soixantième année), et que les chefs ne pouvaient enrôler à prix d'argent aucun soldat étranger : cela, dis-je, n'était pas de médiocre importance. N'est-ce pas, en effet, une chose évidente que ce n'est qu'avec une armée à leur solde que les chefs peuvent opprimer le peuple, et qu'ils ne redoutent rien tant que la liberté de soldats concitoyens qui ont payé de leur courage, de leurs fatigues, de leur sang prodigué sur les champs de bataille la liberté et la gloire de l'État? Voilà pourquoi Alexandre, sur le point d'engager un second combat contre Darius, après avoir entendu l'avis de Parménion, ne s'emporta pas contre lui, mais bien contre Polysperchon, qui partageait cependant le même avis. C'est que, comme dit Quinte-Curce, liv. IV, 3, 13, il n'osa pas faire de nouveaux reproches à Parménion, qu'il avait, peu de temps auparavant, réprimandé avec trop de violence. Et cette liberté des Macédoniens, qu'il redoutait tant, comme nous l'avons déjà dit, il ne put la plier sous le joug qu'après que les captifs entrés dans l'armée surpassèrent en nombre les Macédoniens. Alors il lâcha la bride à son humeur emportée, si long-temps contenue par la liberté des soldats ses concitoyens. Or si dans un État purement humain la liberté de soldats concitoyens retient ainsi des chefs qui ont coutume d'accaparer pour eux seuls l'honneur de la victoire, combien cette même liberté dut-elle être un frein plus puissant pour les chefs des Hébreux, dont les soldats combattaient, non pour la gloire du chef, mais pour la gloire de Dieu, et n'engageaient l'action que sur la réponse formelle de Dieu !

Ajoutez encore que les chefs des Hébreux étaient tous unis entre eux par le lien de la religion : quelqu'un d'entre eux y était-il infidèle, et violait-il le droit divin d'un autre chef, par là même il pouvait être considéré comme ennemi, et les dernières extrémités contre lui étaient légitimes.

Ajoutez en troisième lieu la crainte de quelque nouveau prophète. Un homme d'une vie irréprochable prouvait-il par quelques signes qu'il était véritablement prophète, à lui appartenait le droit souverain de commander, tel que l'avait possédé Moïse, à qui Dieu se révélait directement, et non pas comme aux autres chefs, par l'inter-

de la patrie porté jusqu'à la religion, à l'égard des autres peuples un droit absolu et une haine non-seulement permise mais pieuse, l'habitude de voir des ennemis partout, la singularité des mœurs et des coutumes, combien tout cela ne dut-il pas contribuer à affermir l'âme des Hébreux et les préparer à tout supporter pour la patrie avec une constance et un courage peu communs! c'est ce qu'enseigne clairement la raison et ce qu'atteste l'expérience. Jamais en effet, tant que la ville capitale fut debout, les Hébreux ne purent supporter la domination étrangère, et c'est pourquoi on appelait Jérusalem la cité rebelle (voyez *Hezras,* chap. IV, vers. 12, 15). Le second empire (qui fut à peine une ombre du premier, après que les pontifes eurent usurpé le pouvoir souverain) ne put être que difficilement détruit par les Romains; c'est ce que Tacite, liv. II des *Histoires*, atteste par ces paroles : *Vespasien avait terminé la guerre judaïque, en abandonnant le siége de Jérusalem, entreprise pénible et ardue, à cause du caractère de la nation et de l'opiniâtreté de ses superstitions, bien qu'il ne restât pas aux assiégés assez de force pour supporter les suites d'un siége.* Mais outre ces circonstances dont l'appréciation dépend un peu du caprice de l'opinion, il y avait encore dans cet état quelque chose de particulier et de très-puissant, qui dut retenir les citoyens dans le devoir et éloigner de leur esprit toute pensée de défection, tout désir d'abandonner la patrie, je veux parler de l'intérêt, qui dirige et anime toutes les actions humaines. Et cela, dis-je, était particulier à cet État. C'est que nulle part et dans aucun État les citoyens ne jouissaient de leurs biens avec des droits égaux à ceux des Hébreux qui possédaient une part de terres et de champs égale à celle du chef, et demeuraient éternellement maîtres de la part qui leur était échue. Quelqu'un pressé par le besoin vendait-il son fonds ou sa terre: le jubilé arrivé, il rentrait complétement en possession; et toutes choses étaient tellement disposées que personne ne pût aliéner le bien-fonds qui était sa propriété. Ensuite la pauvreté ne pouvait être nulle part aussi facile à supporter que dans un pays où la charité envers le prochain, c'est-à-dire de citoyen à citoyen, devait être pratiquée comme un acte souverainement pieux et comme l'unique moyen de se rendre Dieu propice. Il n'y avait donc de bonheur pour les Hébreux qu'au sein de leur patrie; hors de là ils ne pou-

droits dans les mains de Dieu, qui croyaient que leur royaume était le royaume de Dieu, qu'ils étaient seuls les fils de Dieu, que toutes les autres nations étaient ses ennemies, et qui à ce titre les accablaient de la haine la plus violente (c'était selon eux un acte de piété, voyez le psaume CXXXIX, vers. 21, 22), comment n'auraient-ils pas eu par-dessus tout horreur de jurer fidélité et de promettre obéissance à l'étranger! pouvaient-ils concevoir un plus honteux forfait, un crime plus exécrable, que de trahir la patrie, royaume du Dieu qu'ils adoraient! c'était même une chose honteuse pour un citoyen de fixer sa demeure ailleurs que dans sa patrie, parce qu'il n'était permis de satisfaire au culte de Dieu que sur le sol de la patrie, la patrie seule étant une terre sainte, et tout autre pays une terre immonde et profane. Voilà pourquoi David, forcé de s'exiler, se répand en plaintes devant Saül : *Si ceux qui excitent ta colère contre moi sont des hommes, ils sont maudits, puisqu'ils me retranchent de la société et de l'héritage de Dieu, et qu'ils me disent : Va, et sacrifie aux dieux étrangers.* Et c'est pour ce motif qu'aucun citoyen, ce qui mérite d'être bien remarqué, ne pouvait être condamné à l'exil. Le coupable en effet mérite le supplice, et non la honte et l'opprobre. L'amour des Hébreux pour la patrie n'était donc pas simplement de l'amour, c'était de la religion. Et cet amour, cette religion, en même temps que leur haine pour les autres nations, étaient tellement encouragés et nourris par le culte de chaque jour qu'ils leur étaient devenus naturels. En effet, non-seulement leur culte de chaque jour était essentiellement différent de tout autre (ce qui les distinguait et les séparait profondément d'avec les autres peuples); mais ces différences allaient jusqu'à l'opposition. Or de cette réprobation dont ils accablaient chaque jour les autres nations dut naître une haine éternelle, fermement enracinée dans tous les esprits, comme peut l'être une haine qui a son origine dans la dévotion et la piété, et qui étant considérée comme un acte pieux n'a pas d'égale pour la violence et l'opiniâtreté. Ajoutez à cela une cause générale qui enflamme de plus en plus la haine, à savoir la réciprocité; car les autres nations durent avoir en retour pour les Juifs la haine la plus violente. Qu'on réunisse maintenant toutes ces circonstances, la liberté dans l'État, l'amour

de la patrie porté jusqu'à la religion, à l'égard des autres peuples un droit absolu et une haine non-seulement permise mais pieuse, l'habitude de voir des ennemis partout, la singularité des mœurs et des coutumes, combien tout cela ne dut-il pas contribuer à affermir l'âme des Hébreux et les préparer à tout supporter pour la patrie avec une constance et un courage peu communs! c'est ce qu'enseigne clairement la raison et ce qu'atteste l'expérience. Jamais en effet, tant que la ville capitale fut debout, les Hébreux ne purent supporter la domination étrangère, et c'est pourquoi on appelait Jérusalem la cité rebelle (voyez *Hezras,* chap. IV, vers. 12, 15). Le second empire (qui fut à peine une ombre du premier, après que les pontifes eurent usurpé le pouvoir souverain) ne put être que difficilement détruit par les Romains; c'est ce que Tacite, liv. II des *Histoires,* atteste par ces paroles : *Vespasien avait terminé la guerre judaïque, en abandonnant le siége de Jérusalem, entreprise pénible et ardue, à cause du caractère de la nation et de l'opiniâtreté de ses superstitions, bien qu'il ne restât pas aux assiégés assez de force pour supporter les suites d'un siége.* Mais outre ces circonstances dont l'appréciation dépend un peu du caprice de l'opinion, il y avait encore dans cet état quelque chose de particulier et de très-puissant, qui dut retenir les citoyens dans le devoir et éloigner de leur esprit toute pensée de défection, tout désir d'abandonner la patrie, je veux parler de l'intérêt, qui dirige et anime toutes les actions humaines. Et cela, dis-je, était particulier à cet État. C'est que nulle part et dans aucun État les citoyens ne jouissaient de leurs biens avec des droits égaux à ceux des Hébreux qui possédaient une part de terres et de champs égale à celle du chef, et demeuraient éternellement maîtres de la part qui leur était échue. Quelqu'un pressé par le besoin vendait-il son fonds ou sa terre: le jubilé arrivé, il rentrait complétement en possession; et toutes choses étaient tellement disposées que personne ne pût aliéner le bien-fonds qui était sa propriété. Ensuite la pauvreté ne pouvait être nulle part aussi facile à supporter que dans un pays où la charité envers le prochain, c'est-à-dire de citoyen à citoyen, devait être pratiquée comme un acte souverainement pieux et comme l'unique moyen de se rendre Dieu propice. Il n'y avait donc de bonheur pour les Hébreux qu'au sein de leur patrie; hors de là ils ne pou-

vaient trouver que dommage et opprobre. Quoi de plus merveilleusement propre non-seulement à retenir les citoyens sur le sol de la patrie, mais aussi à les préserver des guerres civiles, en bannissant tout sujet de querelles et de discordes, que de reconnaître pour souverain, non pas un égal, mais Dieu seul; et de considérer comme un acte de souveraine piété, cette charité, cet amour de citoyen à citoyen, qui s'alimentait sans cesse de la haine que les Juifs portaient unanimement aux autres nations, et que celles-ci leur renvoyaient? Ce qui n'était pas non plus d'une médiocre importance, c'est cette discipline qui les pliait de bonne heure à une obéissance absolue, obligés qu'ils étaient de se soumettre en toutes choses aux prescriptions invariables de la loi. Ainsi il n'était permis à personne de labourer à son gré, mais seulement à de certaines époques et dans de certaines années déterminées, avec une seule et même espèce de bêtes de trait. De même il n'était permis de semer, de moissonner, que d'une certaine manière et à une certaine époque. Leur vie enfin était comme un perpétuel sacrifice à l'obéissance (sur ce sujet, voyez notre chap. v : *De l'usage des cérémonies*). Ainsi habitués à des pratiques invariablement les mêmes, cette servitude dût leur paraître la vraie liberté. Personne ne désirait ce qui était défendu, mais bien ce qui était ordonné par la loi. Mais ce qui ne contribua pas non plus médiocrement à entretenir ces bonnes dispositions chez les Hébreux, c'est que la loi leur faisait un devoir à certaines époques de l'année de se livrer au repos et à la joie; afin qu'ils obéissent non pas aux vœux de leur cœur, mais à Dieu de tout leur cœur. Trois fois l'an ils étaient les convives de Dieu (voyez le *Deutéronome*, chap. XVI). Le septième jour de la semaine, ils devaient s'abstenir de tout travail et se livrer au repos. En outre, certaines autres époques étaient désignées; pendant lesquelles les plaisirs honnêtes et les festins leur étaient non-seulement permis, mais ordonnés. Et je ne pense pas qu'on puisse rien imaginer de plus efficace pour gouverner les esprits des hommes. Rien ne les charme davantage que cette joie qui a son origine dans la dévotion, laquelle est un mélange d'admiration et d'amour [1]. D'ailleurs ils étaient prémunis contre le dégoût qu'amène la longue habitude des mêmes choses,

1. Voyez l'*Éthique*, part. 3, Défin. des passions, déf. 10.

par la rareté et la variété des cérémonies usitées dans les jours de fête. Ajoutez à cela ce souverain respect pour le temple qui fut tel pour les Hébreux qu'ils se montrèrent toujours religieux observateurs des cérémonies particulières qu'ils devaient accomplir selon la loi, avant d'y entrer. C'est au point qu'aujourd'hui même, les Hébreux ne sauraient lire sans un profond sentiment d'horreur le récit du crime de Manassé qui osa élever une idole au milieu du temple. A l'égard des lois religieusement conservées au fond du sanctuaire, même profond respect de la part du peuple. Aussi n'avait-on à craindre de sa part ni rumeurs, ni jugements anticipés. Qui oserait porter un jugement sur les choses divines? A tous les ordres prescrits, ou par les réponses de Dieu parlant dans le temple, ou par les lois établies de Dieu lui-même, les Hébreux devaient obéir sur-le-champ et sans examen.

Je crois avoir montré brièvement, il est vrai, mais assez clairement les avantages de la constitution des Hébreux. Reste à rechercher maintenant pourquoi les Hébreux ont été si souvent infidèles à la loi, si souvent réduits en servitude, et quelles causes enfin ont amené leur ruine complète. Quelqu'un dira peut-être qu'il faut attribuer cette décadence à l'esprit séditieux de la nation? Mais cette explication est puérile; pourquoi en effet la nation juive a-t-elle été plus séditieuse que les autres, est-ce la nature qui l'a faite ainsi? Mais la nature ne crée pas des nations, elle crée des individus qui ne se distinguent en différentes nations que par la diversité de la langue, des lois et des mœurs. C'est de ces deux choses seules, les lois et les mœurs, que dérivent pour chaque nation un caractère particulier, une manière d'être particulière, tels ou tels préjugés particuliers. Si donc on devait accorder que les Hébreux ont eu plus que tous les autres hommes l'esprit de sédition, c'est à un vice des lois et des mœurs qu'ils reçurent de leurs législateurs qu'il faudrait l'imputer. Et certes il est incontestable que si Dieu eût voulu donner à leur gouvernement de la dureté et de la persistance, il eût donné au peuple d'autres droits, d'autres [illegible] stitué un autre mode d'administration. Qu'e[illegible] à dire si ce n'est qu'ils eurent con[illegible] non-seulement, comme le dit [illegible] puis la fondation de la ville [illegible]

que Ézéchiel (chap. xx, vers. 25) témoigne par ces paroles : *Je leur ai donné de mauvaises institutions, et des lois qui ne laissent à la nation aucune chance de durée ; je les ai souillés de leurs propres présents lorsqu'ils offraient pour leurs péchés ce qui sort le premier du sein de la mère* (c'est-à-dire les premiers-nés), *parce que je voulais consommer leur ruine, et leur apprendre que je suis Jéhova.* Pour comprendre ces paroles et la cause de la ruine de l'État, il faut qu'on sache qu'il avait d'abord été résolu que l'on confierait le ministère sacré à tous les premiers-nés et non aux seuls Lévites (voyez les *Nombres*, chap. III, vers. 17). Mais le peuple tout entier, à l'exception des Lévites, ayant adoré le veau d'or, les premiers nés furent répudiés par Dieu et déclarés souillés; les Lévites furent choisis à leur place. Or plus je considère cette modification dans la constitution, plus je songe aux paroles de Tacite, que dans ce temps-là Dieu songea moins à la prospérité du peuple qu'à la vengeance, et je ne puis assez m'étonner que la colère céleste ait été assez grande pour que Dieu se soit servi des lois, qui n'ont d'ordinaire d'autre but que la gloire, le salut et la sécurité du peuple tout entier, comme d'un instrument de vengeance et de châtiment général, à tel point qu'elles aient paru, moins des lois accommodées au bien-être du peuple, que des peines et des supplices infligés à la nation. Tous les dons en effet que les citoyens étaient obligés de faire aux Lévites et aux prêtres, la nécessité de racheter les premiers-nés, de payer un certain impôt par tête; le privilége exclusif pour les Lévites d'approcher des choses sacrées, tout cela accusait sans cesse le peuple, et lui rappelait son impureté primitive et la réprobation dont il était l'objet. Les Lévites, d'ailleurs, l'accablaient sans cesse de mille reproches. Car il n'est pas douteux qu'au milieu de cette multitude de [illegible] il ne [illegible] ontrât un grand nombre de misérables théo[illegible] olérables. Et de là chez le peu-
ple l'hab[illegible] nnemi les actions des Lévites,
[illegible] et, comme il arrive, de les ac-
[illegible] ite, de perpétuelles rumeurs.
[illegible] mes oisifs, odieux, et qui ne
[illegible] liens du sang; charge qui
[illegible] d les vivres étaient chers.
[illegible] veté, les miracles éclatants

ayant cessé, enfin, les pontifes n'étant plus des hommes d'un choix sévère, faut-il s'étonner que l'esprit religieux d'un peuple irrité à la fois et avare ait commencé à se refroidir et à s'éloigner peu à peu d'un culte qui, bien que divin, lui était ignominieux, et même suspect, pour en désirer un nouveau; que les chefs (qui aspirent toujours à s'emparer exclusivement du souverain pouvoir), pour s'attacher le peuple et le détourner des pontifes, lui aient fait toutes sortes de concessions, et aient introduit dans la patrie de nouveaux cultes? Mais si la république eût été instituée d'après le plan primitif, droits et honneurs, toutes choses eussent été égales pour toutes les tribus, et l'État eût joui d'une sécurité complète. Quel homme consentirait à violer les droits sacrés de ceux qui lui sont unis par les liens du sang? Qui n'aimerait à remplir un devoir de religion en nourrissant des frères ou des parents? Qui ne se plairait à être instruit par eux dans l'interprétation des lois? A recevoir de leur bouche les réponses divines? Et puis, toutes les tribus eussent été unies entre elles par un lien beaucoup plus étroit, si toutes elles eussent exercé également le droit d'administrer les choses sacrées. Il y a plus, tout danger eût disparu si l'élection des Lévites n'avait pas eu pour cause la colère et la vengeance. Mais, comme nous l'avons déjà dit, les Hébreux furent l'objet de la colère de leur Dieu, qui, pour répéter les paroles d'Ézéchiel, les souilla de leurs propres présents, en leur renvoyant les fruits du sein maternel, afin de consommer leur ruine. Toutes ces explications d'ailleurs, l'histoire les confirme. A peine le peuple dans le désert eut-il quelque repos, que plusieurs, élevés au-dessus du peuple par leur rang et leur naissance, supportèrent difficilement cette élection des Lévites, et en prirent occasion de supposer que Moïse établissait et instituait toutes choses, non d'après les ordres de Dieu, mais selon son caprice. N'avait-il pas choisi sa tribu de préférence à toutes les autres, et donné éternellement à son frère le droit du pontificat? Aussi vont-ils trouver Moïse en grand tumulte, s'écriant, que tous les Hébreux sont également saints, et que sa propre autorité sur tout le peuple est une infraction au droit. Moïse ne peut les apaiser; mais un miracle s'accomplit en témoignage de sa mission, et les rebelles sont tous exterminés. De là une nouvelle sédition à laquelle prend part le peuple entier, persuadé qu'il est que la cause de la mort des

siens c'est moins le jugement de Dieu que l'artifice de Moïse. Celui-ci ne parvint à calmer le peuple qu'après qu'une horrible peste l'eut abattu, à ce point que la mort lui paraissait préférable à la vie. La sédition cessa plutôt que la concorde ne s'établit. C'est ce qu'atteste l'Écriture dans le *Deutéronome* (chap. XXXIII, vers. 21), où Dieu, après avoir prédit à Moïse que le peuple, après sa mort, sera infidèle au vrai culte, ajoute : *Je connais les passions du peuple, je sais ce qu'il médite en son esprit, maintenant que je ne l'ai pas encore conduit dans la terre que je lui ai promise par serment.* Et peu après Moïse dit lui-même au peuple : *Je connais votre cœur rebelle et votre esprit séditieux. Si pendant ma vie vous vous êtes révoltés contre Dieu, combien plus le ferez-vous après ma mort!* Et c'est en effet ce qui arriva, comme cela est assez connu. De là de grands changements, une licence effrénée, le luxe et la paresse, et par suite toutes choses inclinant à leur ruine, jusqu'à ce que le peuple, plusieurs fois réduit en servitude, rompit brusquement avec le droit divin et réclama un roi mortel, voulant substituer au temple une cour véritable, et fonder la confédération des tribus, non plus sur le droit divin et le pontificat, mais sur le pouvoir royal. Mais ce nouveau gouvernement ouvrit la porte à de nouvelles séditions qui amenèrent finalement la ruine de l'État. Qu'y a-t-il en effet de moins supportable aux rois qu'une autorité précaire, et une puissance rivale au sein même de leur puissance? Les premiers qui furent élevés de la condition privée à la royauté furent satisfaits de leur nouvelle dignité; mais leurs fils, qui montèrent sur le trône par droit de légitime succession, peu à peu modifièrent toutes les institutions, dans le but de s'approprier le pouvoir entier, qui leur échappait en partie, les lois ne dépendant pas de leur libre arbitre, mais étant remises sous la sauvegarde du pontife qui les conservait dans le sanctuaire, et les interprétait au peuple. Ils étaient donc soumis comme leurs sujets à l'empire des lois, ils ne pouvaient les abroger, ils ne pouvaient en instituer de nouvelles, et leur conférer la même autorité qu'aux anciennes. Et puis le droit des Lévites défendait aux rois comme au sujets, profanes qu'ils étaient, d'administrer les choses sacrées; de plus, ils se trouvaient avec toute leur puissance à la merci du caprice du premier homme qui se faisait reconnaître pour prophète : comme

[illegible] enfin, les pontifes n'étant plus des hommes d'un choix [illegible] faut-il s'étonner que l'esprit religieux d'un peuple irrité [illegible] et avant lui commence à se refroidir et à s'éloigner peu à peu d'un culte qui, bien que divin, lui était ignominieux, et même sustent, pour en désirer un nouveau; que les chefs (qui assurent toujours à s'emparer exclusivement du souverain pouvoir pour s'affermir le pouvoir et le détourner des pontifes, lui aient fait toutes sortes de concessions, et aient introduit dans la patrie de nouveaux cultes? Mais si la république eût été instituée d'après le plan primitif, droits et honneurs, toutes choses eussent été égales pour tous les tribus, et l'État eût joui d'une sécurité complète. Quel homme consentirait à violer les droits sacrés de ceux qui lui sont unis par les liens du sang? Qui n'aimerait à remplir un devoir de religion et obéissant des frères ou des parents? Qui ne se plairait à [illegible] pour eux dans l'interprétation des lois? A recevoir de leur bouche les réponses divines? Et puis, toutes les tribus eussent [illegible] entre elles par un lien beaucoup plus étroit, si toutes elles eussent exercé également le droit d'administrer les choses sacrées. Il y a plus, tout danger eût disparu si l'élection des Lévites n'avait pas été pour cause la colère et la vengeance. Mais, comme nous [illegible] les Hébreux furent l'objet de la colère de leur [illegible] pour [illegible] les paroles d'Ezechiel, les souilla de leurs propres présents, en leur renvoyant les fruits du sein maternel, afin de consommer leur ruine. Toutes ces explications d'ailleurs, [illegible] sublime. A peine le peuple dans le désert eut-il quelque repos, que plusieurs, élevés au-dessus du peuple par leur rang et leur naissance, supportèrent difficilement cette élection des Lévites, et en prirent occasion de supposer que Moïse établissait et instituait toutes choses, non d'après les ordres de Dieu, mais selon son caprice. N'avait-il pas choisi sa tribu de préférence à toutes les autres, et donné éternellement à son frère le droit du pontificat? Aussi vont-ils trouver Moïse en grand tumulte, s'écriant, que tous les Hébreux sont également saints, et que sa propre autorité sur tout le peuple est une infraction au droit. Moïse ne peut les apaiser; mais un miracle s'accomplit en témoignage de sa mission, et les rebelles sont tous exterminés. De là une nouvelle sédition à laquelle prend part le peuple entier, persuadé qu'il est que la cause de la mort des

tions qui vont suivre. Nous voulons seulement, pour accomplir toute cette recherche, faire une remarque que nous avons déjà indiquée, savoir, qu'il est démontré par ce chapitre que le droit divin ou religieux est fondé sur un pacte, à défaut duquel il n'existe d'autre droit que le droit naturel, et que c'est pour ce motif que les Hébreux n'étaient tenus par la religion à aucun amour pour les autres nations, qui n'avaient point pris part à ce pacte, en sorte que la charité n'était chez eux un devoir qu'entre concitoyens.

CHAPITRE XVIII.

QUELQUES PRINCIPES POLITIQUES DÉDUITS DE L'EXAMEN DE LA REPUBLIQUE DES HÉBREUX ET DE LEUR HISTOIRE.

Quoique la constitution hébraïque, telle que nous l'avons conçue dans le précédent chapitre, pût subsister éternellement, il n'est plus possible aujourd'hui de l'imiter, et ce serait une entreprise très-déraisonnable. Car celui qui voudrait transférer ses droits à Dieu, devrait former, à la manière des Hébreux, une alliance expresse avec Dieu; ce qui ne nécessiterait pas seulement la volonté de celui qui abandonnerait ses droits, mais encore celle de Dieu. Or Dieu n'a-t-il pas déclaré par les apôtres que désormais l'alliance de la divinité avec l'homme ne serait écrite ni avec de l'encre, ni sur des tables de pierre, mais dans le cœur de chacun par l'Esprit divin? Ensuite cette forme de gouvernement ne saurait être de quelque utilité qu'à un peuple qui voudrait se concentrer en lui-même, sans relations au dehors, s'enfermer dans ses frontières et se séparer du reste du monde; et non point à un peuple qui a besoin d'avoir des relations continuelles avec ses voisins. Voilà pourquoi une pareille forme de gouvernement ne pourrait convenir qu'à un très-petit nombre de peuples. Toutefois, bien que la constitution hébraïque ne soit pas à imiter en bien des points, il en est beaucoup cependant qui méritent d'être remarqués et qu'on pourrait même lui emprunter très-utilement. Mais comme mon dessein, ainsi que j'en ai déjà averti, n'est pas de composer un traité complet de politique, je ne parlerai que de celle des institutions des Hébreux qui se rattachent à mon but.

Je remarquerai premièrement que la royauté de Dieu dans l'État ne s'opposait point à ce qu'on revêtît un homme de la souveraine majesté, et qu'on remît entre ses mains le souverain pouvoir. En effet, les Hébreux, après avoir transféré leurs droits à Dieu, ne donnèrent-ils pas le souverain pouvoir à Moïse, qui seul possédait le droit d'établir et d'abolir les lois au nom de Dieu, de choisir les ministres du culte, de juger, d'instruire, de châtier le peuple, enfin de commander à tous d'une manière absolue? Ensuite, bien que les ministres du culte fussent les interprètes de la loi, il ne leur appartenait point de juger les citoyens et d'en exclure aucun de la communauté politique; c'était le droit exclusif des juges et des chefs choisis au sein du peuple (voyez *Josué*, chap. VI, vers, 26; *Juges*, chap. XXI, vers. 18 et 1; et *Shamuel*, chap. XIV, vers. 24). Si nous venons maintenant à considérer attentivement l'histoire des Hébreux et leurs vicissitudes, nous rencontrerons beaucoup d'autres institutions politiques dignes d'être remarquées : en voici quelques-unes.

I. On ne vit aucune secte particulière au sein de la religion que dans le second empire, lorsque les pontifes prirent possession du droit de porter des décrets et de diriger les affaires de l'État, et que, pour conserver éternellement ce droit, ils usurpèrent le pouvoir exécutif, et voulurent être appelés du nom de rois. Ce fait s'explique de lui-même. Dans le premier empire, aucuns décrets ne pouvaient recevoir leur nom des pontifes ; ceux-ci n'ayant pas le droit de porter des décrets, mais simplement de transmettre les réponses de Dieu aux questions soit des chefs, soit des assemblées. Ils ne devaient par conséquent avoir aucun désir de susciter de nouveaux décrets ; il durent plutôt défendre et maintenir les usages reçus et consacrés par la tradition. Quel autre moyen avaient-ils de conserver intacte leur indépendance contre le mauvais vouloir des chefs, que de veiller à ce que les lois ne fussent point corrompues? Mais quand ils eurent joint au pontificat le pouvoir d'administrer l'État, chacun d'eux, dans les choses qui concernent la religion comme dans tout le reste, se mit en devoir de rendre son nom glorieux, en réglant toutes choses par l'autorité pontificale, et en faisant chaque jour sur les cérémonies, sur la foi, sur toutes choses, de nouveaux décrets, dont ils voulurent égaler la sainteté et l'autorité à celles des lois de Moïse. De là la religion inclinant de plus

en plus à de misérables superstitions, de là le vrai sens et la vraie interprétation des lois de plus en plus corrompus. Ajoutez à cela qne, dans le principe, lorsque les pontifes se frayaient la voie au souverain pouvoir, ils consentaient à tout dans le but de gagner le peuple, donnant leur approbation à toutes les actions de la multitude, même les plus impies, et accommodant les saintes écritures à la corruption des mœurs les plus dissolues. J'invoquerai sur ce point le témoignage de Malachie ; il réprimande avec énergie les prêtres de son temps, les appelle les contempteurs du nom de Dieu, et les poursuit de ces reproches sévères : « *Les livres du pontife sont le sanctuaire de la science, et c'est de sa bouche qu'on vient apprendre la loi, parce qu'il est l'envoyé de Dieu; mais vous, vous vous êtes écartés de la droite voie, et vous avez fait de la loi un sujet de scandale pour plusieurs : Vous avez corrompu le pacte fait avec Lévi, dit le Dieu des armées.* » Et, continuant de la sorte, il les accuse d'interpréter la loi selon leur bon plaisir, et, dans l'oubli de Dieu, de ne songer qu'à leur intérêt. Or il est certain que les pontifes ne purent commettre ces infidélités si adroitement qu'elles échappassent aux regards des sages, surtout lorsque, dans l'excès de leur audace, ils en vinrent à prétendre qu'il n'y avait de rigoureusement observables que les lois écrites, et que, quant aux décrets que les pharisiens (les pharisiens, comme l'atteste Josèphe dans ses *Antiquités,* se recrutaient dans les derniers rangs du peuple) appelaient la tradition de leurs pères, rien ne commandait de la respecter. Quoi qu'il en soit, on ne saurait douter que la flatterie des pontifes envers le peuple, la corruption de la religion et des lois, et l'incroyable accroissement de ces dernières, n'aient été fréquemment l'occasion de querelles et de dissensions que rien ne put apaiser. Quand des hommes égarés par la superstition se divisent et luttent entre eux, soutenus les uns et les autres par l'autorité publique, vous essaieriez en vain de les réunir et de rétablir entre eux la concorde ; c'est une nécessité qu'ils se détachent les uns des autres et forment des sectes diverses.

II. Il est digne de remarque que les prophètes, qui n'étaient rien dans l'État, par le pouvoir qu'ils avaient de distribuer les avertissements et les reproches, irritaient plutôt le peuple qu'ils ne le corrigeaient, et qu'au contraire les rois, qui avaient le pouvoir de châtier,

se faisaient obéir docilement. Mais les rois pieux ne purent souvent supporter les prophètes, à cause du droit dont ceux-ci étaient revêtus de prononcer sur la justice et l'injustice de toutes choses, et de châtier même les rois pour les actions publiques ou particulières exécutées en dépit de leur jugement. Le roi Asa, qui, d'après le témoignage de l'Écriture, fut un roi pieux, fit jeter le prophète Hananias sous la roue d'un moulin (voyez *Paralipomènes,* liv. II, chap. XII), pour avoir osé lui reprocher ouvertement d'avoir conclu un traité avec le roi d'Arménie. Beaucoup d'autres exemples, qu'il serait facile de citer, montreraient que la religion reçut plus de dommage que d'avantages de cette liberté de parole des prophètes, et je pourrais ajouter que l'excès de leurs droits fut l'origine d'un grand nombre de guerres civiles.

III. Il est encore remarquable que pendant tout le temps que le peuple eut le pouvoir entre les mains, il n'y eut qu'une seule guerre civile, et encore cessa-t-elle sans laisser aucune trace, les vainqueurs ayant pris compassion des vaincus, à tel point, qu'ils s'efforcèrent de toutes les manières de leur rendre à la fois l'honneur et le pouvoir. Mais lorsque le peuple, qui n'était point habitué aux rois, eut changé la première forme de gouvernement en la forme monarchique, il n'y eut plus de terme aux guerres civiles; et telle fut l'atrocité des combats que les Hébreux se livrèrent entre eux, qu'il n'y a rien de pareil dans les annales de l'histoire. Dans un seul combat (peut-on le croire!) cinquante mille Israélites furent massacrés par ceux de Juda. Dans un autre combat, les Israélites à leur tour font un grand massacre de ceux de Juda (l'Écriture ne donne point le nombre des morts), s'emparent de la personne du roi, jettent presque par terre les murs de Jérusalem, et, sans respect pour le temple lui-même (ce qui montre que leur colère n'eut ni frein ni limites), ils le pillent et le dépouillent; puis, chargés du butin pris sur leurs frères, rassasiés de sang, traînant à leur suite des otages, et laissant le roi dans un royaume dévasté, ils mettent enfin bas les armes, fondant leur sécurité moins sur la bonne foi de ceux de Juda que sur leur faiblesse. Ceux-ci, en effet, quelques années après, ayant refait leurs forces, engagent un nouveau combat dans lequel la victoire reste encore aux Israélites, qui égorgent cent vingt mille enfants de Juda, emmènent en captivité

femmes et enfants au nombre de deux cent mille, emportent encore un riche butin ; puis, enfin, épuisés par ces combats et beaucoup d'autres racontés au long dans leur histoire, ils deviennent la proie de leurs ennemis. Mais si nous voulons reporter notre pensée à ces temps où les Hébreux ont joui d'une paix pleine et entière, quel contraste! Souvent, avant les rois, quarante années se sont écoulées, et même une fois (ce qui semble incroyable) quatre-vingts années, sans guerre ni à l'extérieur ni à l'intérieur, dans une tranquillité parfaite. Au contraire, les rois, maîtres du gouvernement, ne combattant plus pour obtenir la paix et la liberté, mais pour acquérir de la gloire, entreprirent tous, à l'exception de Salomon (dont le génie et la sagesse devaient éclater davantage pendant la paix), des guerres sans cesse renaissantes, comme on peut le lire dans l'histoire des Juifs. Ajoutez à cela cette funeste passion de régner, qui ensanglanta plus d'une fois les marches du trône. Enfin les lois, tant que dura le gouvernement du peuple, furent défendues contre la corruption et constamment observées. C'est qu'avant les rois il y eut peu de prophètes qui vinssent apporter des avertissements au peuple, et qu'après leur élection, il y en eut un grand nombre. Hobadias ne sauva-t-il pas cent prophètes de mort violente, et ne les cacha-t-il pas, de peur qu'ils ne fussent enveloppés avec les autres dans le même massacre? Nous ne voyons pas non plus que le peuple ait été trompé par de faux prophètes, si ce n'est après qu'il eut remis le pouvoir dans les mains des rois, auxquels les prophètes s'efforçaient de complaire. Il faut remarquer encore que le peuple, dont l'esprit souple s'élève ou s'abaisse selon les circonstances, se corrigeait facilement dans l'adversité, revenait à Dieu, rétablissait les lois, et de cette manière échappait au danger; au lieu que les rois, dont l'esprit est sans cesse enflé d'orgueil et qui ne sauraient fléchir sans honte, restèrent obstinément attachés à leurs vices jusqu'à la ruine entière de Jérusalem.

Ces considérations montrent clairement :

I. Qu'il n'y a rien de plus funeste à la fois à la religion et à l'État que de confier aux ministres du culte le droit de porter des décrets, ou d'administrer les affaires publiques ; qu'au contraire toutes choses demeurent bien établies lorsqu'ils se renferment dans les limites de leurs attributions et qu'ils se bornent à répon-

dre aux questions qui leur sont adressées, et, en tout cas, restreignent leurs enseignements et leurs actes administratifs aux choses reçues et consacrées par un long usage.

II. Que rien n'est si périlleux que de rapporter et de soumettre au droit divin des choses de pure spéculation, et d'imposer des lois aux opinions, qui sont ou peuvent être un sujet de discussion parmi les hommes. Le gouvernement, en effet, ne peut être que violent, là où les opinions, qui sont la propriété de chacun, et dont personne ne saurait se départir, sont imputées à crime; il y a plus : dans un tel pays, le gouvernement est ordinairement le jouet des fureurs du peuple. Ainsi Pilate, cédant à la colère des pharisiens, fit crucifier le Christ, qu'il croyait innocent. Ensuite les pharisiens, pour dépouiller les riches de leurs dignités, se mirent à agiter les questions religieuses et à accuser d'impiété les tsaducéens; et, à l'exemple des pharisiens, les plus détestables hypocrites, agités de la même rage, qu'ils décoraient du nom de zèle pour les droits de Dieu, s'acharnèrent à persécuter des hommes recommandables par leurs vertus et odieux par cela même au peuple, décriant publiquement leurs opinions, et allumant contre eux la colère d'une multitude effrénée. Or, cette licence séditieuse, parce qu'elle se déguise sous le masque de la religion, échappe à tout moyen de répression, là surtout où le souverain a introduit quelque secte dont il n'est pas lui-même le chef. Car alors les hommes qui dirigent l'État ne sont plus considérés comme les interprètes du droit divin, mais comme de simples sectaires qui reconnaissent dans les docteurs de la secte les légitimes interprètes de ce droit. Et voilà pourquoi, aux yeux du peuple, l'autorité des magistrats, touchant les croyances religieuses, est de nulle valeur; celle des docteurs, au contraire, toute-puissante, au point que les rois même doivent, selon lui, se soumettre docilement à leurs interprétations. Pour mettre les États à l'abri de tous ces maux, on ne saurait imaginer rien de mieux que de faire consister la piété et le culte tout entier dans les œuvres, à savoir, dans l'exercice de la charité et de la justice; et de laisser libre le jugement de chacun sur tout le reste. Mais nous reviendrons abondamment sur ce sujet.

III. On voit encore combien il importe pour l'État et pour la religion de confier au souverain le droit de décider de la jus-

tice et de l'injustice. Car, si ce droit de juger la valeur morale des actions n'a pu être confié aux divins prophètes qu'au grand dommage de l'État et de la religion, combien moins devra-t-il l'être à des hommes qui n'ont ni la science qui prévoit l'avenir, ni la puissance qui opère les miracles! Mais c'est encore un sujet que je me réserve de traiter spécialement.

IV. On voit enfin combien il est funeste à un peuple, qui n'a point l'habitude de l'autorité royale et qui est déjà en possession d'une constitution, de se donner un gouvernement monarchique. Car, ni le peuple ne pourra supporter un gouvernement si absolu, ni le roi respecter ces lois et ces droits du peuple, institués par un pouvoir moins puissant. Encore bien moins se résoudra-t-il à défendre une législation dans l'institution de laquelle on n'a pu avoir égard au roi, mais seulement au peuple, ou au conseil qui administrait les affaires publiques; à tel point, qu'en prenant la défense des anciens droits du peuple, il s'en ferait l'esclave au lieu d'en être le maître. Le nouveau monarque fera donc tous ses efforts pour instituer de nouvelles lois, réformer la constitution à son profit, et rendre moins facile au peuple d'enlever aux rois l'autorité souveraine, que de la leur abandonner. Je ne puis pas m'empêcher d'ajouter qu'il ne serait pas moins dangereux de mettre à mort le roi, fût-il mille fois constaté qu'il est un tyran. Car le peuple, habitué à l'autorité royale, dompté par elle, prendra en mépris et en dérision une autorité inférieure, et, un roi tué, il se verra bientôt contraint, comme autrefois les prophètes, de lui élire un successeur, qui sera tyran, non plus volontairement, mais par nécessité. De quel œil pourra-t-il voir autour de lui des citoyens les mains souillées d'un sang royal, faire gloire de leur parricide comme d'une belle action? Ajoutez que le crime n'a été commis que pour lui être un exemple et un avertissement à lui-même. Sans aucun doute, s'il veut être véritablement roi, ne point reconnaître le peuple pour le juge des rois et pour son maître, et ne point se satisfaire d'un règne précaire, il doit d'abord venger la mort de son prédécesseur, et avoir ainsi par devers lui un exemple qui ôte au peuple l'audace de commettre une seconde fois le même forfait. Or, il ne pourra guère venger la mort du tyran par le supplice des citoyens, sans défendre la cause du tyran, approuver ses actions, et par conséquent marcher sur

ses traces. De là vient que le peuple peut bien changer souvent de tyran, mais non pas s'affranchir de la tyrannie, non plus que substituer à la monarchie une autre forme de gouvernement. Il y a de cela un funeste exemple chez le peuple anglais, qui s'est efforcé de donner au meurtre d'un roi les apparences de la justice. Le roi mort; il fallut bien tout au moins changer la forme du gouvernement, mais après que des flots de sang eurent été répandus, on n'eut rien de mieux à faire que de saluer sous un autre nom un nouveau monarque (comme s'il n'eût été question que d'un nom!), qui ne pouvait se maintenir sur le trône qu'en détruisant, jusque dans ses derniers rejetons, la race royale; qu'en massacrant les citoyens amis ou suspects d'être amis du roi; qu'en faisant la guerre pour éviter l'esprit d'opposition que fait naître la paix, afin que le peuple, occupé d'événements nouveaux, oubliât les sanglantes exécutions qui avaient détruit la famille royale. Aussi la nation s'aperçut-elle, mais trop tard, qu'elle n'avait rien fait autre chose pour le salut de la patrie, que de violer les droits d'un roi légitime, et changer l'état des choses en un état pire. Elle résolut donc de revenir en arrière, et n'eut de repos que lorsque toutes choses eurent été rétablies dans leur état primitif. Mais quelqu'un prétendra peut-être, en objectant l'exemple du peuple romain, que le peuple peut aisément s'affranchir de la tyrannie: je ne vois là, au contraire, qu'une nouvelle confirmation de mon opinion. En effet, bien que le peuple romain ait pu, plus facilement qu'un autre, se débarrasser d'un tyran et changer la forme de gouvernement, parce qu'à lui seul appartenait le droit d'élire le roi et son successeur, et aussi parce que (composé qu'il était d'hommes enclins à la sédition et adonnés au crime) il n'avait jamais pris l'habitude d'obéir aux rois, sur six n'en avait-il pas égorgé trois? néanmoins tous ces efforts n'aboutirent jamais qu'à remplacer un tyran unique par plusieurs autres, qui l'occupèrent misérablement à des guerres extérieures et intérieures sans cesse renaissantes, jusqu'à ce qu'enfin l'État tombât de nouveau aux mains d'un monarque, avec un changement de nom pour toute modification, comme en Angleterre. En ce qui concerne les États confédérés de la Hollande, ils n'eurent jamais de rois, que nous sachions, mais des comtes, auxquels ne fut jamais confié le droit souverain. En effet, à voir la toute-puissance des

États confédérés de la Hollande, du temps du comte de Leicester, il est permis d'induire qu'ils se réservèrent toujours avec le droit de rappeler aux comtes leur devoir, le pouvoir de défendre ce droit ainsi que la liberté des citoyens, et, si les comtes dégénéraient en tyrans, d'en tirer vengeance; enfin de modérer si bien leur puissance qu'ils ne pussent rien faire qu'avec la permission et l'approbation des États confédérés. D'où il résulte que ce fut toujours aux États qu'appartint le pouvoir et la majesté suprême, que le dernier comte s'efforça d'usurper; et tant s'en faut qu'ils aient abandonné l'autorité souveraine, qu'ils ont relevé l'empire, sur le penchant de sa ruine. Ces exemples confirment donc ce que nous avons avancé, qu'il faut toujours conserver la forme de gouvernement existante, et qu'on ne saurait la changer sans courir le danger d'une ruine complète. Telles sont les remarques que j'ai cru à propos de faire à l'occasion des institutions hébraïques.

CHAPITRE XIX.

ON ÉTABLIT QUE LE DROIT DE RÉGLER LES CHOSES SACRÉES APPARTIENT AU SOUVERAIN, ET QUE LE CULTE EXTÉRIEUR DE LA RELIGION, POUR ÊTRE VRAIMENT CONFORME A LA VOLONTÉ DE DIEU, DOIT S'ACCORDER AVEC LA PAIX DE L'ÉTAT.

Lorsque j'ai établi ci-dessus que ceux qui ont le pouvoir en main ont seuls un droit absolu sur toutes choses, et que de leur volonté seule dépend le droit tout entier, je n'ai pas entendu parler simplement du droit civil, mais aussi du droit sacré, dont ils sont à la fois les interprètes et les soutiens. C'est un point sur lequel je veux insister et dont je veux traiter d'une manière complète dans ce chapitre, parce qu'il est beaucoup de personnes qui nient absolument que le droit de régler les choses sacrées appartienne à ceux qui sont à la tête des affaires publiques, et qui refusent de les reconnaître pour interprètes du droit divin, prenant de là pleine permission de les accuser, de les traduire en jugement, et même (comme autrefois saint Ambroise à l'égard de l'empereur Théodose) de les bannir du sein de l'Église. Que ces personnes introduisent de la sorte dans l'État un principe de division et même s'ouvrent

un chemin vers l'autorité suprême, c'est ce que nous montrerons plus tard dans ce chapitre; je veux prouver auparavant que la religion n'acquiert force de droit que par le décret seul de ceux qui possèdent le droit de commander; que Dieu ne peut fonder son royaume parmi les hommes que par le moyen des souverains; et en outre que le culte et l'exercice de la piété doivent être d'accord avec la tranquillité et l'utilité publiques, et, par conséquent, déterminés par le souverain, qui doit de plus être l'interprète des choses sacrées. Je parle ici expressément de l'exercice de la piété et du culte extérieur de la religion, et non pas de la piété en elle-même, et du culte intérieur adressé à la divinité, ou des moyens par lesquels l'esprit se dispose intérieurement à honorer Dieu dans toute l'intégrité de la conscience. Le culte intérieur adressé à la divinité et la piété en elle-même, appartiennent en propre à chacun (comme nous l'avons montré à la fin du chap. VII) et ne peuvent être soumis à la volonté d'un autre. Que faut-il entendre ici par royaume de Dieu? C'est ce que le chap. XIV, je pense, a suffisamment mis en lumière. Là, en effet, nous avons montré que celui-là remplit la loi de Dieu, qui pratique la justice et la charité selon l'ordre de Dieu : d'où il suit que le royaume de Dieu existe là où la justice et la charité ont force de droit, et s'imposent à titre de loi.

Peu importe du reste que Dieu enseigne et commande le vrai culte de la justice et de la charité par la simple lumière naturelle ou par révélation. Qu'importe la manière dont ce culte est révélé aux hommes pourvu qu'il obtienne un empire absolu, et qu'il soit pour eux une loi souveraine? Si donc je montre que la justice et la charité ne peuvent recevoir force de droit et de loi que de ceux qui représentent le droit de l'État, j'en tirerai naturellement cette conclusion (attendu que le droit de l'État n'appartient qu'au souverain) que la religion ne peut acquérir force de droit que par le décret seul de ceux qui possedent le droit de commander, et que Dieu ne peut fonder son royaume parmi les hommes que par le moyen des souverains. Or, que le culte de la charité et de la justice ne reçoive force de droit que de ceux qui disposent du droit de l'État, c'est ce qui résulte évidemment de ce qui précède. N'avons-nous pas montré, chap. XVI, que dans l'état de

nature le droit n'appartient pas plus à la raison qu'à la passion, et que ceux qui vivent sous les lois de la passion, aussi bien que ceux qui vivent sous les lois de la raison ont un droit égal sur toutes les choses qui sont en leur pouvoir? C'est pour cela que dans l'état de nature nous n'avons pu ni concevoir de péché possible, ni nous représenter Dieu comme un juge qui châtie les péchés des hommes; mais il nous a paru que toutes choses se produisaient selon les lois générales de la nature universelle, et qu'il n'y avait point de différence entre le juste et l'impie, entre l'homme pur et l'homme impur (pour parler le langage de Salomon), parce qu'il n'y avait de place ni pour la justice ni pour la charité. Mais pour que les enseignements de la vraie raison, c'est-à-dire (comme nous l'avons expliqué au chap. IV, en parlant de la loi divine) les enseignements de la divinité elle-même, eussent force de droit absolu, il a fallu que chacun fît abandon de son droit naturel dans les mains de tous, ou d'un petit nombre, ou d'un seul. Et c'est alors qu'enfin nous avons commencé à comprendre ce que c'est que justice, injustice, équité, iniquité. La justice, et en général tous les enseignements de la vraie raison, et par conséquent la charité envers le prochain, ne peuvent donc recevoir force de droit et de loi que du droit même du gouvernement, c'est-à-dire (d'après les explications que nous avons données dans le même chapitre) en vertu seulement du décret de ceux qui ont le pouvoir en main. Or comme (ainsi que je l'ai montré) le royaume de Dieu consiste simplement dans le droit appliqué à la justice et à la charité, ou à la vraie religion, il s'ensuit, comme nous le prétendions, que le royaume de Dieu ne peut exister parmi les hommes que par le moyen de ceux qui disposent du souverain pouvoir; peu importe, je le répète, que la religion soit révélée par la simple lumière naturelle, ou par l'intermédiaire des prophètes : la démonstration que nous avons donnée est universelle, attendu que la religion est toujours la même, et toujours également révélée par Dieu, de quelque manière qu'elle vienne à la connaissance des hommes. Voilà pourquoi, pour que la religion révélée par l'intermédiaire des prophètes eût force de droit chez les Hébreux, il fallut d'abord que chacun d'eux se dépouillât de ses droits naturels, et qu'ils s'engageassent tous ensuite d'un commun accord à n'obéir qu'aux lois qui leur seraient révélées au

nom de Dieu par l'intermédiaire des prophètes, de la même manière que dans une démocratie, où tous les citoyens d'un commun accord prennent la résolution de se gouverner d'après les inspirations de la raison. Il est vrai que les Hébreux transmirent en outre leurs droits à Dieu, mais cet acte fut plutôt mental qu'effectif. En réalité (comme nous l'avons vu) ils conservèrent tous les droits du commandement, jusqu'au moment où ils les remirent à Moïse, qui demeura ainsi roi absolu de la nation, et qui fut exclusivement l'intermédiaire par lequel Dieu régna sur les Hébreux; et c'est pour cette cause (à savoir que la religion ne peut obtenir force de droit que du droit même de l'État) que Moïse ne put infliger de supplice à ceux qui, avant le pacte divin, par conséquent lorsqu'ils étaient encore en possession de leurs droits naturels, violèrent le sabbat (voyez l'*Exode*, chap. xv, vers. 30), au lieu qu'il le fit après le pacte divin (voyez les *Nombres*, chap. xv, vers. 36), lorsque chacun avait renoncé à ses droits naturels, et que le sabbat avait reçu du droit de l'État force de loi. C'est encore pour cette cause qu'après la ruine du gouvernement hébraïque, la religion révélée cessa d'avoir force de droit : peut-on douter qu'au moment où les Hébreux abandonnèrent leurs droits au roi de Babylone, c'en était fait du royaume de Dieu et du droit divin? Par le fait même, le pacte par lequel ils s'étaient engagés à obéir à toutes les volontés de Dieu, et qui était le fondement du royaume de Dieu, se trouvait détruit, et les Hébreux n'y pouvaient plus rester fidèles, ne relevant plus d'eux-mêmes (comme dans les déserts et au sein de leur patrie), mais relevant du roi de Babylone, auquel en toutes choses (comme nous l'avons montré, chap. xvi) ils étaient obligés d'obéir. C'est ce dont Jérémie (chap. xxix, vers. 7) les avertit expressément : *Veillez*, dit-il, *à la tranquillité de la ville, vers laquelle je vous ai conduits en captivité. Il n'y a de salut pour vous que dans son salut.* Mais s'ils devaient veiller au salut de la cité, ce ne pouvait être comme des ministres du gouvernement (n'étaient-ils pas captifs?) mais comme des esclaves, c'est-à-dire en se pliant à une obéissance absolue, en s'abstenant de toutes édition, enfin en observant les lois et respectant les droits de l'État, bien qu'ils fussent très-différents de ceux de leur patrie, etc. Ne suit-il pas évidemment de tout cela que la religion chez les Hébreux n'acquit force de droit qu'en s'appuyant sur le

droit de l'État, et que, l'État ruiné, elle cessa d'être la propriété d'un État particulier, et ne fut plus qu'un dogme universel de la raison; de la raison, dis-je, la religion catholique ne s'étant pas encore manifestée aux hommes par la révélation? Concluons donc que la religion, qu'elle soit révélée par la lumière naturelle, ou par la voix des prophètes, ne peut acquérir force de loi qu'en vertu d'un décret émané de ceux qui ont le droit de commander, et que Dieu ne peut avoir un royaume particulier au milieu des hommes que par l'intermédiaire du souverain. C'est ce qui suit encore, et d'une manière encore plus claire, de ce que nous avons dit, chap. IV. N'avons-nous pas montré que tous les décrets de Dieu sont de leur nature éternellement vrais et éternellement nécessaires, et qu'on ne peut concevoir Dieu comme un roi ou un législateur dictant des lois aux hommes? par conséquent, ni les divins enseignements de la lumière naturelle, ni les révélations des prophètes ne peuvent recevoir immédiatement de la divinité force de loi, et ils ne l'acquièrent que par la volonté directe, ou par l'intermédiaire de ceux auxquels appartient le droit de donner des ordres et de porter des décrets. De sorte que, sans leur intermédiaire, nous ne pouvons concevoir que Dieu règne sur les hommes, et gouverne les choses humaines d'après les lois de la justice et de l'équité; ce qui est d'ailleurs confirmé par l'expérience. Nous ne voyons en effet de traces de la justice divine que là où les justes commandent; partout ailleurs (pour répéter les paroles de Salomon), nous voyons l'homme juste et l'homme injuste, l'homme pur et l'homme impur traités de la même manière par la fortune; et c'est ce qui a fait que plusieurs, pensant que Dieu régne immédiatement sur les hommes et fait servir la nature tout entière à leur usage, se sont pris à douter de la divine providence. — Maintenant qu'il est prouvé par l'expérience et la raison que le droit divin dépend du décret de ceux qui commandent, ne s'ensuit-il pas que ceux qui commandent en sont encore les interprètes? De quelle manière? C'est ce que nous allons voir. Montrons que le culte extérieur de la religion et tout l'exercice de la piété doivent être d'accord avec la tranquillité et la conservation de l'État, pour être vraiment conformes à la volonté de Dieu. Cela établi, on comprendra facilement de quelle manière le souverain doit être l'interprète de la religion et de la piété.

Il est hors de doute que la piété envers la patrie est le plus haut degré de piété au quel l'homme puisse atteindre. En effet, le gouvernement renversé, c'en est fait de toute justice et de tout bien; tout est compromis, la fureur et l'impiété régnent au milieu du deuil universel. D'où il résulte qu'il n'est pas d'acte pieux envers le prochain qui ne devienne impie, s'il mène à sa suite la perte de l'État, et qu'au contraire il n'est pas d'acte impie envers le prochain qui ne soit réputé pieux, s'il a pour but le salut de l'État. Par exemple, si à celui qui lutte contre moi et s'efforce de m'arracher ma tunique, j'abandonne encore mon manteau, voilà un acte de piété; mais est-il reconnu que cela est funeste au salut de l'État, il est pieux au contraire de l'appeler en jugement, bien qu'il doive encourir la peine de mort. C'est ce qui explique la gloire de Manlius Torquatus, qui sut faire prévaloir dans son cœur le salut du peuple sur l'amour paternel. Que suit-il de là? que le salut du peuple est la loi suprême, à laquelle doivent se rapporter toutes les lois divines et humaines. Or, comme c'est au souverain seul qu'il appartient de déterminer ce qui est nécessaire au salut du peuple et à la tranquillité de l'État, et d'ordonner ce qui lui a paru convenable, n'en résulte-t-il pas qu'il n'appartient qu'au souverain de déterminer la manière dont chacun doit pratiquer la piété envers le prochain, c'est-à-dire la manière dont chacun doit obéir à Dieu? Par là nous comprenons clairement de quelle manière le souverain est l'interprète de la religion: nous comprenons encore que personne ne peut réellement obéir à Dieu qu'en accommodant le culte de la piété, obligatoire pour tous, à l'utilité publique; conséquemment, qu'en obéissant à tous les décrets du souverain. Ne sommes-nous pas obligés, tous sans exception, par la volonté de Dieu, à pratiquer la piété, à éviter de causer du dommage à qui que ce soit? Et ne suit-il pas de là qu'il n'est permis à qui que ce soit de secourir celui-ci au détriment de celui-là, encore moins de l'État tout entier? Ne s'ensuit-il pas que personne ne pratique la piété envers le prochain, selon les desseins de Dieu, qu'en accommodant la piété et la religion à l'utilité publique? Or aucun particulier ne peut savoir ce qui est utile à l'État, autrement que par les décrets du souverain, qui doit seul diriger les affaires publiques; par conséquent personne ne saurait mettre véritablement

en pratique la piété, ni obéir à Dieu, qu'en se soumettant à tous les décrets du souverain. Ces considérations sont d'ailleurs confirmées par la pratique. Le souverain a-t-il jugé digne de mort, ou déclaré ennemi, soit un citoyen, soit un étranger; un simple citoyen, ou un homme revêtu de quelque autorité publique : il est par là même défendu aux sujets du gouvernement de lui prêter secours. C'est ainsi que les Hébreux auxquels il était ordonné d'aimer le prochain comme eux-mêmes, étaient obligés de livrer au juge celui qui s'était rendu coupable de quelque action contraire à la loi (voyez le *Lévitique*, chap. v, vers. 1, et le *Deutéronome*, chap. XIII, vers. 8, 9); et s'il était condamné à mourir, de le tuer (voyez le *Deutéronome*, chap. XVII, vers. 7). Ensuite, pour conserver la liberté qu'ils avaient conquise, pour continuer de jouir d'un droit absolu sur les terres qu'ils occupaient, les Hébreux durent, comme nous l'avons montré, chap. XVII, accommoder la religion à leur gouvernement particulier seul, et se séparer de toutes les autres nations. Et voilà pourquoi on leur dit : *Aime ton prochain, hais ton ennemi* (voyez *Matthieu*, chap. v, vers. 43). Lorsqu'ils eurent perdu le droit de se gouverner, et qu'ils furent conduits en captivité en Babylonie, Jérémie leur recommanda de veiller au salut de la ville dans laquelle ils étaient captifs; et lorsque le Christ prévit leur dispersion dans tout l'univers, il leur recommanda à tous de pratiquer la piété d'une manière absolue. Tout cela ne montre-t-il pas jusqu'à la dernière évidence que la religion fut toujours accommodée au salut de l'État? Quelqu'un fera cette question : De quel droit donc les disciples du Christ, hommes privés, se mirent-ils à prêcher la religion? Je réponds qu'ils le firent en vertu du pouvoir qu'ils avaient reçu du Christ contre les esprits impurs (voyez *Matthieu*, chap. x, vers. 1). J'ai expressément averti ci-dessus, à la fin du chap. XVI, que c'est un devoir pour tous de demeurer fidèles même à un tyran, à moins qu'il n'y ait un citoyen auquel Dieu a promis par une révélation non équivoque un secours particulier contre le tyran. Personne ne doit donc s'autoriser de l'exemple des disciples du Christ, à moins d'avoir reçu la puissance d'opérer des miracles; ce qui est rendu plus manifeste encore par ces paroles du Christ à ses disciples : *Ne craignez point ceux qui tuent les corps* (voyez *Matthieu*, chap. XVI, vers. 28); car si ces paroles s'adressaient à

tout le monde, c'en serait fait de tout gouvernement, et ce mot de Salomon (*Proverbes*, chap. XXIV, vers. 21) : *Mon fils, craignez Dieu et le roi*, serait un mot impie, ce qui est complétement absurde. D'où il faut nécessairement conclure que l'autorité dont le Christ investit ses disciples fut donnée à eux seuls en particulier, et que c'est là un exemple dont personne ne peut être reçu à s'autoriser. Quant aux raisons sur lesquelles nos adversaires s'appuient pour séparer le droit sacré du droit civil, et prouver que l'un appartient au souverain, et l'autre à l'Église universelle, je n'en tiens aucun compte; elles sont trop frivoles pour mériter une réfutation. Ce que je ne passerai point sous silence, c'est la misérable erreur de ceux qui, pour confirmer leur séditieuse opinion (qu'on me pardonne la dureté de ce mot), citent à l'appui l'exemple du souverain pontife des Hébreux, qui eut autrefois entre les mains le droit d'administrer les choses sacrées. Comme si les pontifes n'avaient pas reçu ce droit de Moïse (qui, nous l'avons montré ci-dessus, se réserva à lui seul la souveraine autorité), et n'avaient pas pu en être dépouillés par un simple décret de Moïse! n'élut-il pas lui-même non-seulement Aharon, mais le fils d'Aharon, Éléazar, et jusqu'à son petit-fils Pineha, et ne leur confia-t-il pas lui-même l'administration du pontificat, qu'ensuite les pontifes conservèrent, mais de telle manière qu'ils parurent toujours n'être que des substituts de Moïse, c'est-à-dire du souverain? En effet, ainsi que nous l'avons déjà montré, Moïse ne se choisit aucun successeur dans le commandement suprême, mais il en distribua les diverses fonctions de telle sorte que ceux qui vinrent après lui semblaient des officiers administrant un État dont le roi serait absent, et non pas mort. Dans le second empire, les pontifes possédèrent sans limites le droit en question, lorsqu'ils eurent ajouté à la puissance pontificale la puissance administrative. Le droit pontifical fut donc toujours dans la dépendance de la souveraine autorité, et les pontifes ne le possédèrent absolument qu'avec l'administration de l'État. Il y a mieux : le droit relatif aux choses sacrées appartint d'une manière absolue aux rois (comme cela résultera clairement de la fin de ce chapitre), avec cette unique exception qu'il ne leur était pas permis de mettre les mains dans les cérémonies du temple, parce que tous ceux des Hébreux qui ne se rattachaient pas par leur généalogie à Aharon étaient considérés

comme profanes. Mais rien de cela ne s'est conservé dans le christianisme. Aussi ne pouvons-nous pas douter qu'aujourd'hui les choses sacrées (pour l'administration desquelles on considère les mœurs de chacun, non la famille dont il descend, et qui par conséquent ne repoussent pas loin d'elles, en les déclarant profanes, ceux qui ont l'autorité en main) ne relèvent exclusivement du souverain. Personne ne peut recevoir que de la volonté ou du consentement du gouvernement le droit et le pouvoir d'administrer les choses du culte, d'en choisir les ministres, d'établir et de consolider les fondements de l'Église et la doctrine qu'elle enseigne, de juger des mœurs et des actions pieuses, de retrancher quelqu'un de la communauté des fidèles ou de recevoir quelqu'un dans le sein de l'Église, enfin de pourvoir aux besoins du pauvre ; et toutes ces choses ne sont pas seulement vraies (comme nous l'avons prouvé), mais, de plus, elles sont strictement nécessaires tant à la religion qu'au salut de l'État. Qui ne sait combien le droit et l'autorité touchant les choses sacrées imposent au peuple ! avec quelle docilité, quel respect chacun recueille les paroles de celui qui en est revêtu ! Et ne peut-on pas dire avec vérité que celui-là règne surtout sur les esprits qui dispose de cette autorité ? Vouloir donc l'enlever au souverain, c'est vouloir mettre la division dans l'État. Là est la source, comme autrefois entre les rois et les pontifes des Hébreux, de querelles et de discordes interminables. Il y a plus : celui qui s'efforce d'enlever cette autorité au souverain s'ouvre par là un chemin à la puissance absolue. Quels décrets pourra porter le souverain, si le droit dont il s'agit lui est refusé ? Aucun, sans doute, ni touchant la guerre, ni touchant la paix, ni touchant toute autre chose, du moment qu'il lui faut prendre avis d'une autre autorité et apprendre d'elle si la mesure jugée utile est conforme ou non conforme à la piété. Toutes choses, au contraire, ne dépendent-elles pas bien plutôt de la volonté de celui qui possède le droit de juger et de prononcer sur la piété et l'impiété, la justice et l'injustice ? L'histoire de tous les siècles est là pour nous fournir des exemples : j'en rapporterai un seul, qui tiendra lieu de tous les autres. Le pontife de Rome, qui disposait autrefois d'un droit absolu touchant les choses du culte, peu à peu parvint à ranger tous les rois sous son autorité, jusqu'à ce qu'un jour il atteignit jusqu'au faîte

de l'empire. Dans la suite, malgré tous leurs efforts, les souverains, et surtout les empereurs d'Allemagne, ne purent réussir à diminuer son autorité ; et, loin de là, ils ne firent que l'accroître encore par leur impuissance. Ainsi donc, pour venir à bout de ce que les Romains n'avaient pu accomplir avec le fer et la flamme, des hommes d'Église n'eurent besoin que de leur plume ! Qu'on juge par là de la merveilleuse puissance du droit divin et de la nécessité de le remettre dans les mains du souverain ! Et même, pour peu que l'on veuille réfléchir aux remarques qui remplissent le précédent chapitre, on se convaincra que cette mesure n'est pas d'un médiocre avantage pour la religion et la piété. N'avons-nous pas vu ci-dessus que les prophètes eux-mêmes, les prophètes revêtus de la puissance divine, irritèrent plutôt qu'ils ne corrigèrent les Hébreux? C'est qu'ils étaient de simples particuliers ; et dès lors le pouvoir qu'ils avaient de répandre les avertissements, le blâme et le reproche, ne leur servit de rien devant des hommes qui, avertis ou châtiés par les rois, se soumettaient pourtant très-docilement. N'avons-nous pas vu les rois eux-mêmes, par cela seul qu'ils ne possédaient pas d'une manière absolue le droit divin, se séparer souvent de la religion et entraîner avec eux le peuple presque tout entier? Cela ne s'est-il pas reproduit souvent, et pour la même cause, parmi les chrétiens? Quelqu'un me fera peut-être cette question : Qui donc, si ceux qui ont le pouvoir en main se jettent dans l'impiété, vengera les droits outragés de la piété? Ces rois impies demeureront-ils donc les interprètes de la religion? Je réponds en demandant à mon tour : Hé quoi, si les gens d'église (qui sont des hommes, eux aussi, des hommes privés, et qui ne se préoccupent guère que de leurs intérêts) ou les autres personnes auxquelles vous voulez confier l'administration des choses sacrées se jettent dans l'impiété ; demeureront-ils même alors les interprètes de la religion? Point de doute que si ceux qui ont le commandement en main veulent lâcher la bride à leurs passions, qu'ils possèdent ou ne possèdent pas l'administration des choses sacrées, toutes choses sacrées et profanes ne se précipiteront pas moins à leur ruine ; mais avec combien plus de rapidité encore si quelques hommes privés, à la faveur d'une sédition, veulent revendiquer le droit divin ! Voilà pourquoi on ne gagne absolument rien en refusant au souverain le

droit divin : loin de là, on ne fait qu'accroître le mal. Qu'arrive-t-il, en effet? c'est que les rois (par exemple, ceux des Hébreux auxquels ce droit ne fut point accordé d'une manière absolue) tombent dans l'impiété, et, conséquemment, que la perte de l'État tout entier, d'incertaine et de possible qu'elle était, devient certaine et nécessaire. Soit donc que nous considérions la vérité du précepte en lui-même, ou la sécurité de l'État, ou l'intérêt de la religion, nous sommes également obligés d'établir que le droit divin, en d'autres termes le droit relatif aux choses sacrées, dépend absolument des décrets du souverain, et qu'à lui seul appartient de l'interpréter et de le faire respecter. D'où il suit que ceux-là seuls sont les ministres de la parole de Dieu, qui, soumis à l'autorité souveraine, enseignent au peuple la religion de l'État, appropriée par le souverain à l'utilité publique.

Reste encore à indiquer pourquoi, dans les États chrétiens, ce droit du souverain a toujours été un objet de discussion ; tandis que les Hébreux n'ont jamais, que je sache, élevé de question sur ce point. On pourrait considérer comme une sorte de prodige qu'une chose si claire, si nécessaire, ait toujours été controversée, et que nulle part le souverain n'ait possédé ce droit sans opposition ; je dis plus, sans courir le risque d'une sédition et sans causer un grand dommage à la religion. Assurément, s'il m'était impossible d'assigner une cause à ce phénomène, je ne ferais pas difficulté de croire que toutes les vues exposées dans ce chapitre ne sont que théoriques, et appartiennent à ce genre de spéculations qui n'ont aucune application possible. Mais il suffit de considérer l'origine de la religion chrétienne pour voir apparaître manifestement la cause que nous cherchons. Ce ne furent pas, en effet, des rois qui enseignèrent les premiers la religion chrétienne, mais bien de simples particuliers, qui, contre la volonté de ceux qui avaient le pouvoir en main, et dont ils étaient les sujets, prirent l'habitude de haranguer le peuple dans des églises particulières, d'instituer les cérémonies sacrées, d'administrer, d'ordonner, de décréter tout ce qui concernait le culte, à eux seuls et sans tenir compte du gouvernement. Et, lorsqu'après une longue suite d'années la religion s'introduisit au sein du gouvernement, les gens d'église durent enseigner aux empereurs eux-mêmes une religion constituée par eux, et se firent facilement

reconnaître pour docteurs et interprètes de la religion, pasteurs de l'Église, vicaires de Dieu sur la terre. De plus, pour empêcher les rois chrétiens de s'emparer jamais de cette autorité, les prêtres, dans leur prévoyance, défendirent le mariage aux ministres suprêmes de l'Église et au souverain interprète de la religion. Ajoutez à cela qu'ils augmentèrent si fort le nombre des dogmes de la religion et les confondirent si bien avec la philosophie, que le souverain interprète de la religion dut être grand philosophe, grand théologien, occupé de mille spéculations stériles ; toutes choses qui ne sont possibles qu'à des simples particuliers, disposant de nombreux loisirs. Or les choses se passèrent bien différemment chez les Hébreux : l'Église et le gouvernement n'eurent qu'une seule et même origine ; et ce fut Moïse, chef suprême de l'État, qui enseigna au peuple la religion, institua le culte, en choisit les ministres. D'où il résulta, à la différence des États chrétiens, que l'autorité royale fut presque absolue sur le peuple, et que le droit relatif aux choses sacrées appartint presque absolument aux rois. Car, bien qu'après la mort de Moïse personne n'ait possédé dans l'État un pouvoir absolu, toutefois le droit de porter des décrets relativement aux choses sacrées, comme à tout le reste, appartenait (ainsi que nous l'avons montré) au chef de l'État. Ensuite le peuple n'était pas obligé d'aller s'instruire de la religion et des pratiques de la piété plutôt auprès du pontife qu'auprès du juge suprême (voyez *Deutéronome*, chap. XVII, vers. 9, 11). Enfin, quoique les rois n'eussent pas hérité des droits de Moïse dans toute leur étendue, c'était cependant de leurs décrets que dépendaient toute l'ordonnance du ministère sacré et l'élection des ministres. David ne traça-t-il pas lui-même le plan du temple (voyez *Paralipomènes*, livre I, chap. XXVIII, vers. 11, 12, etc.)? Parmi les Lévites, n'en choisit-il pas vingt-quatre mille pour les chants sacrés, six mille entre lesquels devaient être pris les juges et les préteurs, quatre mille pour veiller aux portes, quatre mille enfin pour jouer des instruments (voyez même livre, chap. XXIII, vers. 4, 5)? Ne les divisa-t-il pas ensuite en cohortes (dont il choisit encore les chefs), afin qu'elles se succédassent chacune à leur tour dans l'administration des choses sacrées (voyez vers. 5 du même chapitre)? Ne partagea-t-il pas les prêtres en un égal nombre de cohortes? Et, pour ne pas consigner ici toutes ces dispositions

une à une, je renvoie le lecteur au livre II des *Paralipomènes*, où il est dit, vers. 13, que, *par l'ordre de Salomon, le culte de Dieu fut célébré dans le temple selon les rites institués par Moïse;* et, vers. 14, que *le même roi* (Salomon) *répartit aux cohortes des prêtres et des Lévites leurs attributions spéciales, d'après les ordres du divin David.* Enfin, au verset 15, l'historien affirme qu'*on ne s'est pas écarté des règlements dictés par le roi aux prêtres et aux Lévites en aucune chose, et en particulier dans l'administration du trésor.* Ne suit-il pas évidemment de tout cela, et en général de l'histoire des rois, que l'exercice de la religion et le ministère sacré dépendaient absolument des ordres du roi? Quand j'ai dit ci-dessus que les rois n'eurent pas, comme Moïse, le droit d'élire le souverain pontife, de consulter Dieu sans intermédiaire et de condamner les prophètes qui leur prédisaient leur destinée de leur vivant même, j'ai simplement voulu dire que les prophètes, par l'autorité dont ils étaient revêtus, pouvaient élire un nouveau roi et absoudre le parricide, mais non pas appeler un roi prévaricateur en jugement et agir à bon droit contre lui [1]. C'est pourquoi, s'il n'y avait pas eu de prophètes qui pussent, grâce à une révélation particulière, absoudre en toute sûreté le parricide, les rois eussent possédé un pouvoir absolu sur toutes choses, tant sacrées que civiles. Aussi ceux qui sont aujourd'hui à la tête du gouvernement, n'ayant pas et n'étant pas obligés de reconnaître de prophètes parmi le peuple (parce qu'ils ne sont pas soumis aux lois des Hébreux), bien qu'ils ne soient pas assujettis d'ailleurs au célibat, n'en possèdent pas moins d'une manière absolue le droit divin; j'ajoute qu'ils le posséderont toujours, pourvu qu'ils ne laissent pas les dogmes de la religion s'accroître démesurément et se confondre avec les sciences.

1. Voyez les *Notes marginales de Spinoza*, note 35.

CHAPITRE XX.

ON ÉTABLIT QUE DANS UN ÉTAT LIBRE CHACUN A LE DROIT DE PENSER CE QU'IL VEUT ET DE DIRE CE QU'IL PENSE.

S'il était aussi facile de commander à l'esprit qu'à la langue, tout pouvoir régnerait en sécurité et nul gouvernement n'appellerait la violence à son secours. Chaque citoyen, en effet, puiserait ses inspirations dans l'esprit du souverain, et ne jugerait que par les décrets du gouvernement, du vrai et du faux, du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Mais il n'est pas possible, comme nous l'avons montré au commencement du chap. XVII, qu'un homme abdique sa pensée et la soumette absolument à celle d'autrui. Personne ne peut faire ainsi l'abandon de ses droits naturels et de la faculté qui est en lui de raisonner librement et de juger librement des choses; personne n'y peut être contraint. Voilà donc pourquoi on considère comme violent un gouvernement qui étend son autorité jusque sur les esprits; voilà pourquoi le souverain semble commettre une injustice envers les sujets et usurper leurs droits, lorsqu'il prétend prescrire à chacun ce qu'il doit accepter comme vrai et rejeter comme faux, et les croyances qu'il doit avoir pour satisfaire au culte de Dieu. C'est que toutes ces choses sont le droit propre de chacun, droit qu'aucun citoyen, le voulût-il, ne saurait aliéner. J'en conviens, il y a mille manières de prévenir les jugements des hommes et de faire en sorte que, tout en ne relevant pas directement de la volonté d'autrui, ils s'abandonnent cependant avec tant de confiance aux directions du pouvoir, qu'ils semblent jusqu'à un certain point en être devenus la propriété. Mais, quelle que soit l'habileté du gouvernement et quels qu'en soient les résultats, il n'en reste pas moins certain que chacun abonde dans son sens, et que les opinions ne diffèrent pas moins que les goûts. Moïse, qui avait si fort prévenu le jugement de son peuple, non par esprit de ruse, mais par la vertu divine qui était en lui, inspiré qu'il était de l'esprit divin dans toutes ses paroles et toutes ses actions, ne put cependant éviter les rumeurs du peuple et de sinistres interpréta-

tions de ses actes. Bien moins encore les rois sont-ils à l'abri de ce péril. Et cependant si une puissance sans restriction pouvait se concevoir en quelque façon, ce serait à coup sûr dans un gouvernement monarchique, et non pas dans un gouvernement démocratique, où tous les citoyens, ou du moins la plus grande partie, administrent collectivement les affaires; c'est un fait dont chacun, je pense, comprend parfaitement la cause.

Quel que soit donc le droit du souverain sur toute chose, quels que soient ses titres à interpréter le droit civil et la religion, jamais cependant il ne pourra faire que les hommes ne jugent pas les choses avec leur esprit, et n'en soient pas affectés de telle ou telle manière. Il est bien vrai que le gouvernement peut à bon droit considérer comme ennemis ceux qui ne partagent pas sans restriction ses sentiments; mais nous n'en sommes plus à discuter des droits du gouvernement, nous cherchons maintenant à déterminer ce qui est le plus utile. J'accorde bien que l'État a le droit de gouverner avec la plus excessive violence, et d'envoyer, pour les causes les plus légères, les citoyens à la mort; mais tout le monde niera qu'un gouvernement qui prend conseil de la saine raison puisse accomplir de pareils actes. Il y a plus : comme le souverain ne saurait prendre ces mesures violentes sans mettre l'État tout entier dans le plus grand péril, nous pouvons lui refuser la puissance absolue, et conséquemment le droit absolu de faire ces choses et autres semblables, car nous avons montré que les droits du souverain se mesurent sur sa puissance.

Si donc personne ne peut abdiquer le libre droit qu'il a de juger et de sentir par lui-même, si chacun par un droit imprescriptible de la nature est le maître de ses pensées, n'en résulte-t-il pas qu'on ne pourra jamais dans un État essayer, sans les suites les plus déplorables, d'obliger les hommes, dont les pensées et les sentiments sont si divers et même si opposés, à ne parler que conformément aux prescriptions du pouvoir suprême? Les hommes les plus habiles, pour ne rien dire du peuple, savent-ils donc se taire? N'est-ce pas un défaut commun à tous les hommes de confier à autrui les desseins qu'ils devraient tenir secrets? Ce sera donc un gouvernement violent que celui qui refusera aux citoyens la liberté d'exprimer et d'enseigner leurs opinions; ce sera au contraire un gou-

vernement modéré que celui qui leur accordera cette liberté. Mais nous ne pouvons nier néanmoins que le pouvoir ne puisse être blessé aussi bien par des paroles que par des actions : de sorte que s'il est impossible d'enlever aux citoyens toute liberté de parole, il y aurait un danger extrême à leur laisser cette liberté entière et sans réserve. Nous devons donc déterminer maintenant dans quelles limites cette liberté, sans compromettre ni la tranquillité de l'État ni le droit du souverain, peut et doit être accordée à chaque citoyen ; ce qui était, comme je l'ai annoncé au commencement du chapitre XVI, le principal objet de nos recherches.

De la description que nous avons donnée ci-dessus des fondements de l'État, il suit avec une parfaite évidence que la fin dernière de l'État n'est pas de dominer les hommes, de les retenir par la crainte, de les soumettre à la volonté d'autrui ; mais tout au contraire de permettre à chacun, autant que possible, de vivre en sécurité, c'est-à-dire de conserver intact le droit naturel qu'il a de vivre, sans dommage ni pour lui ni pour autrui. Non, dis-je, l'État n'a pas pour fin de transformer les hommes d'êtres raisonnables en animaux ou en automates, mais bien de faire en sorte que les citoyens développent en sécurité leur corps et leur esprit, fassent librement usage de leur raison, ne rivalisent point entre eux de haine, de fureur et de ruse, et ne se considèrent point d'un œil jaloux et injuste. La fin de l'État, c'est donc véritablement la liberté. Or nous avons vu que la formation d'un État n'est possible qu'à cette condition, savoir : que le pouvoir de porter des décrets soit remis aux mains du peuple entier, ou de quelques hommes, ou d'un seul homme. Le libre jugement des hommes n'est-il pas infiniment varié ? Chacun ne croit-il pas savoir tout à lui tout seul ? N'est-il pas impossible que tous les hommes aient les mêmes sentiments sur les mêmes choses, et parlent d'une seule bouche ? Comment donc pourraient-ils vivre en paix, si chacun ne faisait librement et volontairement l'abandon du droit qu'il a d'agir à son gré ? Chacun résigne donc librement et volontairement le droit d'agir, mais non le droit qu'il a de raisonner et de juger. Ainsi, quiconque veut respecter les droits du souverain ne doit jamais agir en opposition à ses décrets ; mais chacun peut penser, juger et par conséquent parler avec une liberté entière, pourvu qu'il se borne à

parler et à enseigner, en ne faisant appel qu'à la raison, et qu'il n'aille pas mettre en usage la ruse, la colère, la haine, ni s'efforcer d'introduire de son autorité privée quelque innovation dans l'État. Par exemple, si quelque citoyen montre qu'une certaine loi répugne à la saine raison, et pense qu'elle doit être pour ce motif abrogée; s'il soumet son sentiment au jugement du souverain (auquel seul il appartient d'établir et d'abolir les lois), et si pendant ce temps il n'agit en rien contre la loi, certes il mérite bien de l'État, comme le meilleur citoyen; mais si au contraire il se met à accuser le magistrat d'iniquité, s'il entreprend de le rendre odieux à la multitude, ou bien si, d'un esprit séditieux, il s'efforce d'abroger la loi malgré le magistrat, ce n'est pas moins qu'un perturbateur de l'ordre public et un citoyen rebelle. Nous voyons donc de quelle manière chaque citoyen, sans blesser ni les droits ni l'autorité du souverain pouvoir, c'est-à-dire sans troubler le repos de l'État, peut dire et enseigner les choses qu'il pense : c'est en abandonnant au souverain pouvoir le droit d'ordonner par décret les choses qui doivent être exécutées, et en ne faisant rien contre ses décrets, quoiqu'il se trouve souvent contraint d'agir en opposition avec ce qu'il pense et juge ouvertement bon, ce qu'il peut faire d'ailleurs sans outrager ni la justice ni la piété ; j'ajoute, ce qu'il doit faire s'il veut se montrer citoyen juste et pieux. En effet, comme nous l'avons déjà établi, la justice tout entière dépend des décrets du souverain, et personne, à moins de conformer sa vie aux décrets qui en émanent, ne saurait être juste. Mais la piété suprême (d'après ce que nous avons exposé dans le chapitre précédent) est celle qui a pour objet la paix et la tranquillité de l'État. Or point de paix, point de sécurité possible pour l'État, si chacun devait vivre à son gré et selon son caprice. Il fait donc une chose impie, celui qui, s'abandonnant à son caprice, agit contre les décrets du souverain dont il est le sujet; puisque, si une telle conduite était tolérée, la ruine de l'État s'ensuivrait nécessairement. Il y a mieux, un citoyen ne saurait agir contre les ordres et les inspirations de sa propre raison, en agissant conformément aux ordres du souverain pouvoir, puisque c'est d'après les conseils de la raison qu'il a pris la résolution de transférer au souverain le droit qu'il avait de vivre selon son propre jugement. C'est ce qui est encore confirmé

par l'expérience. Dans les conseils du souverain ou de quelque pouvoir inférieur, n'est-il pas bien rare qu'une mesure quelconque réunisse les suffrages unanimes de tous les membres, et n'est-elle pas cependant décrétée par tous les membres à l'unanimité, aussi bien par ceux qui ont voté *contre* que par ceux qui ont voté *pour?* Mais je reviens à ma proposition. Que chacun puisse user raisonnablement de son libre jugement touchant toutes choses sans blesser les droits du souverain, c'est ce qui ressort de l'examen des fondements de l'État. Or ce même examen nous permet de déterminer facilement quelles sortes d'opinions sont séditieuses dans l'État. Ce sont celles qui, en s'énonçant, détruisent le pacte par lequel chaque citoyen a abandonné le droit d'agir selon sa seule volonté. Par exemple, quelqu'un pense-t-il que le souverain n'est pas fondé en droit, ou que personne n'est obligé de tenir ses promesses, ou que chacun doit vivre selon sa seule volonté, et autres choses du même genre, qui sont en contradiction flagrante avec le pacte dont nous parlions tout à l'heure : celui-là est un citoyen séditieux, non pas tant à cause de son jugement et de son opinion, qu'à cause du fait enveloppé dans de tels jugements. Par là en effet, par cette manière de voir, ne rompt-il pas la foi donnée, tacitement ou expressément, au souverain pouvoir? Par conséquent, toutes les autres opinions qui n'enveloppent pas quelque acte en elles-mêmes, comme la rupture du pacte social, comme la vengeance, la colère, etc., ne sont pas séditieuses; si ce n'est pourtant dans un État corrompu, où des hommes séditieux et ambitieux, ennemis de la liberté, se sont fait une renommée telle que leur autorité prévaut dans l'esprit du peuple sur celle du souverain. Nous ne nions cependant pas qu'il n'y ait encore quelques opinions qui, tout en ne concernant que le vrai et le faux, sont émises et divulguées avec des intentions malveillantes et injustes. Quelles sont-elles? C'est ce que nous avons déterminé au chapitre XV, sans porter aucune atteinte à la liberté de la raison. Que si nous remarquons enfin que la fidélité de chaque citoyen à l'égard de l'État, comme à l'égard de Dieu, ne se juge que par les œuvres, à savoir, par la charité pour le prochain, nous ne douterons plus qu'un État excellent n'accorde à chacun autant de liberté pour philosopher que la foi, nous l'avons vu, peut

lui en accorder. J'en conviens volontiers, cette liberté pourra être l'origine de quelques inconvénients; mais où est l'institution si sagement conçue qui ne soit l'origine de quelque inconvénient? Vouloir tout soumettre à l'action des lois, c'est irriter le vice plutôt que le corriger. Ce qu'on ne saurait empêcher il faut le permettre, malgré les abus qui en sont souvent la suite. Que de maux ont leur origine dans le luxe, la jalousie, l'avarice, l'ivrognerie et autres mauvaises passions! On les supporte, cependant, parce que les lois n'ont pas de moyen de les réprimer, bien que ce soient des vices réels; à plus forte raison donc faut-il permettre la liberté de jugement, qui est une vertu, et qu'on ne saurait étouffer. Ajoutez qu'elle ne donne lieu à aucun inconvénient que les magistrats, avec l'autorité dont ils sont revêtus, ne puissent facilement éviter, comme je le montrerai tout à l'heure. Je ne ferai pas même remarquer que cette liberté de pensée est absolument nécessaire au développement des sciences et des arts, lesquels ne sont cultivés avec succès et bonheur que par les hommes qui jouissent de toute la liberté et de toute la plénitude de leur esprit.

Mais admettons qu'il soit possible d'étouffer la liberté des hommes et de leur imposer le joug, à ce point qu'ils n'osent pas même murmurer quelques paroles sans l'approbation du souverain : jamais, à coup sûr, on n'empêchera qu'ils ne pensent selon leur libre volonté. Que suivra-t-il donc de là? C'est que les hommes penseront d'une façon, parleront d'une autre; que, par conséquent, la bonne foi, chose si nécessaire à l'État, se corrompra; que l'adulation, si détestable, que la perfidie seront en honneur, entraînant après elles, avec la fraude, la décadence de toutes les bonnes et saines habitudes. Mais tant s'en faut qu'il soit possible d'amener les hommes à conformer leurs paroles à une injonction déterminée; au contraire, plus on fait d'efforts pour leur ravir la liberté de parler, plus ils s'obstinent et résistent. Bien entendu que je ne parle pas des avares, des flatteurs et autres gens sans vertu et sans énergie, qui font consister tout leur bonheur à contempler leur coffre-fort et à remplir leur estomac; mais de ces citoyens qui doivent à une bonne éducation, à l'intégrité et à la pureté de leurs mœurs un esprit plus libéral et plus élevé. Les hommes sont ainsi faits, la plupart du temps, qu'il n'est rien qu'ils ne supportent avec plus d'impa-

tience que de se voir reprocher des opinions qu'ils considèrent comme vraies, et imputer à crime ce qui au contraire anime et soutient leur piété envers Dieu et envers leurs semblables. Voilà ce qui fait que les hommes finissent par prendre les lois en horreur et par se révolter contre les magistrats; voilà ce qui fait qu'ils ne considèrent pas comme une honte, mais comme une chose honorable, d'exciter des séditions et de tenter mille entreprises violentes pour un motif de conscience. Or, puisqu'il est constant que la nature humaine est ainsi faite, ne s'ensuit-il pas que les lois qui concernent les opinions s'adressent, non pas à des coupables, mais à des hommes libres; qu'au lieu de réprimer et de punir des méchants, elles ne font qu'irriter d'honnêtes gens; qu'enfin on ne saurait, sans mettre l'État en danger de ruine, prendre leur défense? Ajoutez à cela que des lois de cette nature sont parfaitement inutiles. En effet, considère-t-on comme saines et vraies les opinions condamnées par les lois, on n'obéira pas aux lois; repousse-t-on au contraire comme fausses ces mêmes opinions, on accepte alors les lois qui les condamnent comme une sorte de privilége et on en triomphe à ce point que les magistrats, voulussent-ils ensuite les abroger, ne le pourraient pas. Ajoutez encore les considérations que nous avons déduites de l'histoire des Hébreux, chapitre XVIII, remarque II, et enfin tous les sophismes qui se sont élevés dans le sein de l'Église par cette seule raison que les magistrats ont voulu étouffer sous l'action des lois les controverses des docteurs. C'est qu'en effet, si les hommes n'espéraient mettre les lois et les magistrats de leur parti, triompher aux acclamations de la foule et conquérir les honneurs, on ne verrait pas tant d'animosité se mêler à leurs luttes, tant de colère agiter leurs esprits. Et ce n'est pas seulement la raison, c'est aussi l'expérience qui prouve, par des exemples journaliers, que ces lois, qui prescrivent à chacun ce qu'il doit croire et défendent de parler ou d'écrire contre telle ou telle opinion, ont été instituées au profit de quelques citoyens, ou plutôt pour conjurer la colère de ceux qui ne peuvent supporter la liberté de l'intelligence, et qui, grâce à leur funeste autorité, peuvent facilement changer en fureur la dévotion d'une populace séditieuse et diriger sa colère à leur gré. Combien ne serait-il pas plus sage de réprimer, de contenir la colère et la fureur de la foule, au lieu d'instituer ces

lois inutiles qui ne sauraient être violées que par ceux qui ont l'amour de la vertu et du bien, et de mettre l'État dans la dure nécessité de ne pouvoir tolérer d'hommes libres dans son sein! Quoi de plus funeste pour un État que d'envoyer en exil, comme des méchants, d'honnêtes citoyens, parce qu'ils n'ont pas les opinions de la foule et qu'ils ignorent l'art de feindre! Quoi de plus fatal que de traiter en ennemis et d'envoyer à la mort des hommes qui n'ont commis d'autre crime que celui de penser avec indépendance! Voilà donc l'échafaud, épouvante des méchants, qui devient le glorieux théâtre où la tolérance et la vertu brillent dans tout leur éclat et couvrent publiquement d'opprobre la majesté souveraine! Le citoyen qui se sait honnête homme ne redoute point la mort comme le scélérat et ne cherche point à échapper au supplice. C'est que son cœur n'est pas torturé par le remords d'avoir commis une action honteuse : le supplice lui paraît honorable, et il se fait gloire de mourir pour la bonne cause et pour la liberté. Quel exemple et quel bien peut donc produire une telle mort, dont les motifs, ignorés par les gens oisifs et sans énergie, sont détestés par les séditieux et chéris des gens de bien? A coup sûr on ne saurait apprendre à ce spectacle qu'une chose, à imiter ces nobles martyrs, ou, si l'on craint la mort, à se faire le lâche flatteur du pouvoir.

Veut-on obtenir des citoyens, non une obéissance forcée, mais une fidélité sincère; veut-on que le souverain conserve l'autorité d'une main ferme et ne soit pas obligé de fléchir sous les efforts des séditieux : il faut de toute nécessité permettre la liberté de la pensée, et gouverner les hommes de telle façon que, tout en étant ouvertement divisés de sentiments, ils vivent cependant dans une concorde parfaite. On ne saurait douter que ce mode de gouvernement ne soit excellent et n'ait que de légers inconvénients, attendu qu'il est parfaitement approprié à la nature humaine. N'avons-nous pas montré que dans le gouvernement démocratique (le plus voisin de l'état naturel) tous les citoyens s'obligent par un pacte à conformer à la volonté commune leurs actions, mais non pas leurs jugements et leurs pensées ; c'est-à-dire que tous les hommes, ne pouvant pas avoir sur les mêmes choses les mêmes sentiments, ont établi que force de loi serait acquise à toute mesure qui aurait pour elle la majorité des suffrages, en se conservant cependant le pou-

voir de remplacer cette mesure par une meilleure, s'il s'en trouvait? Moins donc on accorde aux hommes la liberté de la pensée, plus on s'écarte de l'état qui leur est le plus naturel, et plus, par conséquent, le gouvernement devient violent. Faut-il prouver que cette liberté de penser ne donne lieu à aucun inconvénient que l'autorité du souverain pouvoir ne puisse facilement éviter, et qu'elle suffit à retenir des hommes ouvertement divisés de sentiments dans un respect réciproque de leurs droits ; les exemples abondent, et il ne faut pas aller les chercher bien loin : citons la ville d'Amsterdam, dont l'accroissement considérable, objet d'admiration pour les autres nations, n'est que le fruit de cette liberté. Au sein de cette florissante république, de cette ville éminente, tous les hommes, de toute nation et de toute secte, vivent entre eux dans la concorde la plus parfaite; et, pour confier ou non leur bien à quelque citoyen, ils ne s'informent que d'une chose : est-il riche ou pauvre, fourbe ou de bonne foi ; pour les différentes religions et les différentes sectes, que leur importe? Ces choses ne sont point prises en considération par le juge pour l'acquittement ou la condamnation de l'accusé, et il n'est point de secte si odieuse dont les adeptes (pourvu qu'ils ne blessent le droit de personne, rendent à chacun ce qui lui est dû, et vivent selon les lois de l'honnêteté) ne trouvent publiquement aide et protection devant les magistrats. Au contraire, lorsqu'autrefois la querelle religieuse des Remontrants et des Contre-remontrants commença à pénétrer dans l'ordre politique et à agiter les États, on vit la religion déchirée par les schismes, et mille exemples prouverent sans réplique que les lois qui concernent la religion, et qui ont pour but de couper court aux controverses, ne font qu'irriter la colère des hommes au lieu de les corriger, qu'elles sont pour beaucoup l'occasion d'une licence sans limite ; qu'en outre les schismes n'ont pas pour origine l'amour de la vérité (lequel est au contraire une source de douceur et de mansuétude), mais un violent désir de domination. Ce qui prouve plus clair que le jour que les vrais schismatiques sont bien plutôt ceux qui condamnent les écrits des autres et animent séditieusement contre les écrivains la foule effrénée, que les écrivains eux-mêmes, qui, la plupart du temps, ne s'adressent qu'aux doctes et n'appellent à leur secours que la seule raison; de plus, que ceux-là sont de vrais perturba-

teurs de l'ordre public qui, dans un État libre, veulent détruire cette liberté de la pensée que rien ne saurait étouffer.

Ainsi nous avons montré : 1° qu'il est impossible de ravir aux hommes la liberté de dire ce qu'ils pensent ; 2° que, sans porter atteinte au droit et à l'autorité des souverains, cette liberté peut être accordée à chaque citoyen, pourvu qu'il n'en profite pas pour introduire quelque innovation dans l'État ou pour commettre quelque action contraire aux lois établies ; 3° que chacun peut jouir de cette même liberté sans troubler la tranquillité de l'État et sans qu'il en résulte d'inconvénients dont la répression ne soit facile ; 4° que chacun en peut jouir sans porter atteinte à la piété ; 5° que les lois qui concernent les choses de pure spéculation sont parfaitement inutiles ; 6° enfin nous avons montré que non-seulement cette liberté peut se concilier avec la tranquillité de l'État, avec la piété, avec les droits du souverain, mais encore qu'elle est nécessaire à la conservation de tous ces grands objets. Là en effet où l'on s'efforce de la ravir aux hommes, là où l'on fait le procès aux opinions dissidentes, et non aux individus, qui seuls peuvent faillir, là ce sont les honnêtes gens dont le supplice est donné en exemple; et ces supplices sont considérés comme de vrais martyres, qui enflamment la colère des gens de bien et excitent en eux des sentiments de pitié, sinon de vengeance, au lieu de porter la frayeur dans leur âme. Alors les saines pratiques et la bonne foi se corrompent, la flatterie et la perfidie sont encouragées, les ennemis des victimes triomphent en voyant le pouvoir faire de telles concessions à leur fureur, et par là se constituer sectateur de la doctrine dont ils se donnent pour interprètes. Qu'arrive-t-il enfin? que ces hommes usurpent toute autorité, et ne rougissent point de se déclarer immédiatement élus par Dieu, de proclamer divins leurs décrets, et simplement humains ceux qui émanent du gouvernement ; afin de les soumettre aux décrets divins, c'est-à-dire à leurs propres décrets. Or qui ne sait combien cet excès est contraire au bien de l'État ? C'est pourquoi je conclus, comme je l'ai déjà fait au chap. XVIII, qu'il n'y a rien de plus sûr pour l'État que de renfermer la religion et la piété tout entière dans l'exercice de la charité et de l'équité, de restreindre l'autorité du souverain, aussi bien en ce qui concerne les choses sacrées que les choses profanes, aux actes seuls,

et de permettre du reste à chacun de penser librement et d'exprimer librement sa pensée.

Ici se termine l'exposition de la doctrine que j'avais résolu d'établir dans ce traité. Il ne me reste plus qu'à déclarer que je n'ai rien écrit dans ce livre que je ne soumette de grand cœur à l'examen des souverains de ma patrie. S'ils jugent que quelqu'une de mes paroles soit contraire aux lois de mon pays et au bien public, je la désavoue. Je sais que je suis homme, et que j'ai pu me tromper; mais j'ose dire que j'ai fait tous mes efforts pour ne me tromper point et pour conformer avant tout mes écrits aux lois de ma patrie, à la piété et aux bonnes mœurs.

NOTES MARGINALES

AJOUTÉES PAR SPINOZA

AU TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE [1].

CHAPITRE I.

Note I (page 67 de la traduction). — Les mots hébreux qui signifient *prophète, prophétie*, ont été bien entendus par R. Salomon Jaschi, mais mal traduits par Aben-Hezra, qui était loin d'être aussi versé dans l'intelligence de la langue hébraïque. Il faut remarquer également ici que le mot hébreu qui répond à *prophétie* a une signification générale, et comprend toute façon quelconque de prophétiser. Les autres mots qui ont à peu près le même sens sont plus particuliers, et marquent tel ou tel genre de prophétie. C'est ce que les doctes savent parfaitement [2].

Note II (page 68 de la traduction). — *Quoique la science naturelle soit divine, il ne s'ensuit pas cependant que ceux qui l'enseignent soient autant de prophètes*, c'est-à-dire autant d'interprètes de Dieu. Celui-là seul, en effet, est interprète de Dieu qui découvre les décrets divins, que Dieu même lui a révélés, à ceux qui n'ont pas reçu cette révélation, et dont la croyance n'a, par conséquent, d'autre appui que l'autorité du prophète et la confiance qu'elle inspire. S'il en était autrement, si les hommes qui entendent les prophètes devenaient prophètes

1. Sur les *Notes marginales*, voyez la notice biographique dont j'ai fait précéder la traduction du *Traité Théologico-Politique*.

2. Je dois prévenir ici le lecteur qu'il m'a été impossible, ne sachant pas l'hébreu, de traduire complétement et littéralement deux ou trois notes de Spinoza, qui s'adressent surtout aux hébraïsants. En pareil cas j'ai tâché seulement de ne pas m'écarter du sens général de la note, aimant mieux omettre une ligne que de l'entendre mal.

eux-mêmes, comme deviennent philosophes ceux qui entendent les philosophes, le prophète cesserait alors d'être l'interprète des décrets divins, puisque ceux qui entendraient sa parole en connaîtraient la vérité, non sur la foi du prophète, mais par une révélation toute divine, comme la sienne, et par un témoignage intérieur. C'est ainsi que le souverain, dans un État, est l'interprète du droit, parce que son autorité seule le défend, et que son seul témoignage l'établit.

Note III (page 70 de la traduction). — *Partout où il voulait l'entendre;* lisez : *Toutes les fois qu'il voulait l'entendre.*

Note IV (page 81 de la traduction). — *Les prophètes se distinguaient par une vertu singulière et au-dessus du commun.* Bien qu'il y ait des hommes doués de certains avantages que la nature a refusés à tous les autres, on ne dit pas que ces hommes soient au-dessus de la nature humaine; car il faudrait pour cela que les qualités qu'ils ont en propre ne fussent pas comprises dans l'essence ou la définition de l'humanité. Une taille de géant, par exemple, voilà une chose *rare*, mais tout *humaine*. De même, c'est un talent peu commun que celui d'improviser des vers; mais il n'y a rien là qui surpasse l'homme. J'en dirai autant, par conséquent, de cette propriété qu'ont quelques individus de se représenter certains objets par l'imagination, je ne dis pas en dormant, mais les yeux ouverts, d'une manière aussi vive que si ces objets étaient devant eux. Que s'il se rencontrait une personne qui possédât d'autres moyens de percevoir que les nôtres et un autre mode de connaissance, il faudrait dire alors, sans contredit, qu'elle est au-dessus des limites imposées à la nature humaine.

CHAPITRE III.

Note V (page 104 de la traduction). — *Nous ne voyons pas que Dieu ait promis autre chose aux patriarches.*

Au chapitre xv de la *Genèse*, Dieu promet à Abraham d'être son défenseur et de lui donner d'amples récompenses. Abraham répond qu'il ne peut plus rien attendre qui ait quelque prix à ses yeux, puisqu'il est sans enfants à un âge très-avancé.

Note VI (page 105 de la traduction). — *Tout ce qui a pu être promis aux Hébreux.... c'est donc la sécurité de la vie.*

Sur ce point : qu'il ne suffit point, pour arriver à la vie éternelle, d'avoir gardé les préceptes de l'ancien Testament, voyez *Marc*, chap. x, vers. 21.

CHAPITRE VI.

Note VII (page 146 de la traduction). — *L'existence de Dieu n'étant pas évidente d'elle-même.*

Nous doutons de l'existence de Dieu, et par conséquent de toutes choses, tant que nous n'avons qu'une idée confuse de Dieu, au lieu d'une idée claire et distincte. De même, en effet, que celui qui ne connaît pas bien la nature du triangle ne sait pas que la somme de ses angles égale deux droits, de même quiconque ne conçoit la nature divine que d'une manière confuse ne voit pas qu'*exister* appartient à la nature de Dieu. Or, pour concevoir la nature de Dieu d'une manière claire et distincte, il est nécessaire de se rendre attentif à un certain nombre de notions très-simples qu'on appelle notions communes, et d'enchaîner par leur secours les conceptions que nous nous formons des attributs de la nature divine. C'est alors que, pour la première fois, il nous devient évident que Dieu existe nécessairement, qu'il est partout, que tout ce que nous concevons enveloppe la nature de Dieu et est conçu par elle ; enfin que toutes nos idées adéquates sont vraies. On peut consulter sur ce point les Prolégomènes du livre qui a pour titre : *Principes de la Philosophie de Descartes exposés selon l'ordre des géomètres.*

CHAPITRE VII.

Note VIII (page 172 de la traduction). — *Une méthode capable de donner le vrai sens de tous les passages de l'Écriture est quelque chose d'absolument impossible.*

Je veux dire impossible pour nous, qui n'avons pas l'habitude de la langue hébraïque et qui avons perdu le secret de sa syntaxe.

Note IX (page 177 de la traduction). — *Pour les choses que l'entendement peut atteindre d'une vue claire et distincte, et qui sont concevables par elles-mêmes.*

Par choses concevables, je n'entends pas seulement celles qui se démontrent d'une façon rigoureuse ; mais aussi celles que notre esprit peut embrasser avec une certitude morale, et que nous concevons sans éton-

nement, bien qu'il soit impossible de les démontrer. Tout le monde conçoit les propositions d'Euclide avant d'en avoir la démonstration. De même, les récits historiques, soit qu'ils se rapportent au passé ou à l'avenir, pourvu qu'ils soient croyables; les institutions des peuples, leurs législations, leurs mœurs, voilà des choses que j'appelle concevables et claires, quoiqu'on ne puisse en donner une démonstration mathématique. J'appelle inconcevables les hiéroglyphes et les récits historiques auxquels on ne peut absolument pas ajouter foi; on remarquera cependant qu'il y a un grand nombre de ces récits où notre méthode permet de pousser l'investigation de la critique, afin d'y découvrir l'intention de l'auteur.

Note X. — Cette note est tout simplement une correction du texte hébreu.

CHAPITRE VIII.

Note XI (page 187 de la traduction). — *La montagne de Morya est appelée, dans la* Genèse, *montagne de Dieu.*

Ce n'est pas Abraham, mais l'historien, qui donne ce nom à la montagne de Morya. Car il est dit dans le passage que le lieu qui s'appelle aujourd'hui *Révélation sera faite sur la montagne de Dieu,* fut nommé par Abraham *Dieu avisera.*

Note XII (page 190 de la traduction). — *Avant que David eût subjugué les Iduméens.*

Depuis cette époque les Iduméens cessèrent d'avoir des rois jusqu'au règne de Jéroboam, pendant lequel ils se séparèrent de l'empire juif (*Rois,* liv. II, chap. VIII, vers. 20). Ils furent administrés, durant cette période, par des gouverneurs juifs qui tenaient la place de leurs anciens rois; c'est pourquoi le gouverneur de l'Idumée est appelé roi dans l'Écriture (*Rois,* liv. III, chap. III, vers. 9).

Maintenant le dernier roi de l'Idumée a-t-il commencé de régner avant l'avénement de Saül, ou bien n'est-il question, dans ce chapitre de la *Genèse,* que des rois iduméens antérieurs à la défaite de ce peuple? c'est une question sur laquelle on peut hésiter. Mais quant à ceux qui veulent comprendre Moïse dans le catalogue des rois hébreux, Moïse qui établit un empire tout divin, entièrement éloigné du gouvernement monarchique, je dirai que cette prétention n'est pas sérieuse.

CHAPITRE IX.

Note XIII (page 199 de la traduction). — *A très-peu d'exceptions près.*

Voici quelques-unes de ces exceptions : on lit dans les *Rois* (liv. II, chap. XVIII, vers. 20) : *Vous avez dit*, etc. Or le texte d'*Isaïe* (chap. XXXVI, vers. 3) porte : *J'ai dit*. Au vers. 22 des *Rois*, on trouve ces paroles ; *Mais vous direz peut-être ;* au lieu de ce pluriel, *Isaïe* donne le singulier. Le texte d'*Isaïe* ne contient pas les paroles qui se trouvent dans les *Rois* (liv. II, chap. XXXII, vers. 32). On trouve ainsi beaucoup d'autres leçons différentes, entre lesquelles personne n'est capable de choisir la meilleure.

Note XIV (page 199 de la traduction). — *Les expressions sont en plusieurs endroits si diverses.* Par exemple, on lit dans *Shamuel* (liv. II, chap. VII, vers. 6) : *Et j'erre sans cesse avec ma tente et mon pavillon.* Or, le texte des *Paralipomènes* (liv. I, chap. XVIII, vers. 5) porte : *Et j'allais d'une tente à une autre tente, et de pavillon...* On lit dans *Shamuel* (liv. II, chap. VII, vers. 10) : *Pour l'abaisser*, et dans les *Paralipomènes* (liv. I, chap. VII, vers. 9) : *Pour le briser.* Je pourrais signaler d'autres différences plus considérables encore ; mais quiconque lira une seule fois ces chapitres, ne manquera pas de les remarquer, à moins qu'il ne soit aveugle, ou qu'il n'ait entièrement perdu le sens.

Note XV (page 200 de la traduction). — *De quel temps s'agit-il? Évidemment de celui qui vient d'être immédiatement déterminé.*

Que ce passage ne puisse marquer d'autre temps que celui où Joseph fut vendu par ses frères, c'est ce qui résulte d'abord du contexte même du discours ; mais ce n'est pas tout : on peut le conclure encore de l'âge de Juda, qui avait alors vingt-deux ans au plus, à prendre pour base sa propre histoire, qui vient de nous être racontée. Il résulte, en effet, du chap. XXIX de la *Genèse*, dernier verset, que Juda naquit dans la dixième des années où Jacob servit Laban, et Joseph dans la quatorzième. Or, nous savons que Joseph avait dix-sept ans quand il fut vendu par ses frères ; Juda avait donc alors vingt et un ans, pas davantage. Par conséquent, les auteurs qui prétendent que cette longue absence de Juda hors de la maison paternelle eut lieu avant la vente de Joseph, ne cherchent qu'à se faire illusion à eux-mêmes, et leur sollicitude pour la divinité de l'Écriture n'aboutit qu'à la mettre en question.

Note XVI (page 201 de la traduction). — *Dina avait à peine sept ans quand elle fut violée par Sichem.*

Quelques-uns pensent que Jacob voyagea pendant huit ou dix années entre la Mésopotamie et le pays de Béthel. Mais c'est là une opinion assez impertinente, bien qu'Aben-Hezra l'ait soutenue[1]. Car il est clair que Jacob avait deux raisons de se hâter : la première était le désir de revoir ses vieux parents; la seconde, et la principale, c'est qu'il devait acquitter le vœu qu'il avait fait quand il fuyait son frère (*Genèse*, chap. XXIII, vers. 20; chap. XXXI, vers. 13; chap. XXXV, vers. 1). Nous voyons même (*Genèse*, chap. XXXI, vers. 3 et 13) que Dieu l'avertit d'acquitter son vœu, et lui promet son secours pour retourner dans sa patrie. Que si, à de pareilles raisons, on préfère je ne sais quelles conjectures, je le veux bien, et j'accorde que Jacob, plus malheureux qu'Ulysse[2], employa huit ou dix années, et, si l'on veut, un plus grand nombre encore, à terminer son voyage.

Ce qu'on n'a pu nier, du moins, c'est que Benjamin ne soit venu au monde pendant la dernière année du voyage de Jacob, c'est-à-dire, selon le calcul de nos adversaires, la quinzième ou seizième année de l'âge de Joseph, puisqu'en effet Jacob quitta Laban sept ans après la naissance de son fils Joseph. Or, depuis la dix-septième année de l'âge de celui-ci jusqu'au temps où le patriarche alla en Égypte, on ne compte que vingt-deux ans, ainsi que nous l'avons fait voir au chap. IX; et, par conséquent, Benjamin n'avait, en ce même temps du voyage d'Égypte, que vingt-trois ou vingt-quatre ans au plus. Ce serait donc à la fleur de l'âge qu'il aurait eu des petits-enfants (voyez *Genèse*, chap. XLVI, vers. 21; comparez *Nombres*, chap. XXVI, vers. 38, 39, 40, et *Paralipom.*, liv. I, chap VIII, vers. 1 et 199), puisqu'il est certain que Balah, fils aîné de Benjamin, avait alors deux fils, Ard et Nahganum; ce qui est tout aussi déraisonnable que de prétendre que Dina fut violée à l'âge de sept ans, sans parler de toutes les conséquences absurdes qui découlent de ce récit. D'où l'on voit que nos adversaires tombent de Charybde en Scylla.

Note XVII (page 202 de la traduction). — *Hotniel, fils de Kenaz, fut juge pendant quarante années.*

R. Lévi, Ben-Gerson et quelques autres ont cru qu'il fallait commencer à compter depuis la mort de Josué ces quarante années que l'É-

1. Ici, je suis le texte donné par M. Dorow (*Benedikt Spinoza's Randglossen*, p. 15). — On a pu remarquer, en lisant le *Traité Théologico-Politique*, que Spinoza, tout en réfutant souvent Aben-Hezra, le traite toujours avec une certaine déférence.

2. Ici encore je suis le texte de M. Dorow (l. c., p. 16).

criture déclare s'être écoulées sous un régime de liberté, et, par conséquent, que les huit années précédentes du gouvernement de Kusan-Rishgataïm y sont comprises, et que les dix-huit suivantes se doivent rapporter aux quatre-vingts années d'Ehud et de Samgar; enfin, qu'il faut mettre les autres années de servitude au nombre de celles qui se sont écoulées, suivant l'Écriture, sous un régime de liberté. Mais puisque l'Écriture marque expressément le nombre d'années de servitude et de liberté, et qu'elle déclare (chap. II, vers. 18) que l'empire hébreu a toujours été florissant sous l'administration des juges, il est évident que ce rabbin (savant homme d'ailleurs) et tous ceux qui suivent ses traces corrigent l'Écriture bien plutôt qu'ils ne l'interprètent. C'est un défaut où tombent encore, mais plus grossièrement, ceux qui veulent que l'Écriture n'ait entendu marquer par ce calcul général des années que les temps de l'administration régulière de l'empire hébreu. Quant aux temps des anarchies et de servitude, ils ont été rejetés de la supputation générale comme des époques de malheur, et pour ainsi dire d'interrègne. Mais ce sont là de pures rêveries. Il est si clair, en effet, qu'Hezras, au chap. VI du liv. I des *Rois*, a eu dessein de marquer sans exception toutes les années écoulées depuis la sortie d'Égypte jusqu'à la quatrième année du règne de Salomon, cela, dis-je, est si clair que jamais homme versé dans l'Écriture ne l'a révoqué en doute. Car, sans recourir aux propres paroles du texte, la généalogie de David, écrite à la fin du livre de *Ruth* et au chap. II du livre I des *Chron.*, se monte à peine à un si grand nombre d'années, savoir : à 480. Noghdin, en effet, qui était prince de la tribu de Juda (*Nombres*, chap. VII, vers. 11 et 12), deux ans après que les Hébreux eurent quitté l'Égypte, mourut au désert avec tous ceux qui, ayant atteint l'âge de vingt ans, étaient capables de porter les armes, et Salma, son fils, passa le Jourdain avec Josué. Or, ce Salma fut l'aïeul de David, d'après la généalogie citée plus haut; si, donc, on retranche de cette somme de 480 années les 4 années du règne de Salomon, les 70 de la vie de David et les 40 années passées au désert, on trouvera que David naquit l'an 366 à partir du passage du Jourdain. Par conséquent, il est nécessaire de supposer que son père, son aïeul, son bisaïeul et son trisaïeul eurent des enfants à l'âge de quatre-vingt-dix ans.

Note XVIII (page 251 de la traduction). — *Samson fut juge pendant vingt années.*

Samson naquit après que les Hébreux furent tombés sous la domination des Philistins.

Note XIX (page 205 de la traduction). — *Cette manière d'expliquer les phrases de l'Écriture.*

Autrement ce serait corriger l'Écriture bien plutôt que l'interpréter.

Note XX (page 207 de la traduction). — *Kirjas-Jéharim...*

Kirjas-Jéharim se nomme aussi *Bahgal de Juda*, ce qui a fait croire à Kimeli et à quelques autres que ces mots *Bahgal-Jéhuda*, que j'ai traduits par le *peuple de Juda*, indiquaient une ville. Mais c'est une erreur, puisque *Bahgal* est au pluriel. D'ailleurs, que l'on rapproche ce texte de *Shamuel* avec celui des *Paralipomènes;* et l'on verra bien que David ne partit point de Bahgal, mais qu'il s'y rendit. Si l'auteur du livre de *Shamuel* avait voulu marquer le lieu d'où David emporta l'arche, il aurait fallu, pour parler hébreu, qu'il s'exprimât de la sorte : *Et David se leva, et il partit de Bahgal de Juda, et il en emporta l'arche de Dieu.*

CHAPITRE X.

Note XXI (page 213 de la traduction). — *Depuis la restauration du temple par Judas Machabée.*

Cette conjecture, si c'en est une, est fondée sur la généalogie du roi Jéchonias, laquelle se trouve au chap. III du liv. I des *Chroniques*, et qui finit aux enfants d'Elghogenai, qui sont les treizièmes descendus de lui en ligne directe : sur quoi il faut remarquer que ce Jéchonias, avant sa captivité, n'avait point d'enfants; mais il est probable qu'il en eut deux pendant sa prison, autant du moins qu'on le peut conjecturer des noms qu'il leur donna. Quant à ses petits-enfants, il ne faut point douter non plus qu'il ne les ait eus depuis sa délivrance, si l'on en croit aussi leurs noms, car son petit-fils Pédeja (nom qui signifie *Dieu m'a délivré*), lequel est, selon ce chapitre, le père de Zorobabel, naquit l'an 37 ou 38 de la vie de Jéchonias, c'est-à-dire 33 ans avant que Cyrus ne rendît aux Juifs leur liberté; et, par conséquent, Zorobabel, à qui Cyrus donna la principauté de la Judée, était âgé de treize ou quatorze ans. Mais il n'est pas nécessaire de pousser la chose plus loin; car il ne faut que lire avec un peu d'attention le chapitre déjà cité du premier livre des *Chroniques*, où il est fait mention, à partir du vers. 17, de toute la postérité du roi Jéchonias, et comparer le texte avec la version des Septante, pour voir clairement que ces livres ne furent publiés que depuis que Judas Machabée eut relevé le temple, le sceptre n'étant plus dans la maison de Jéchonias.

Note XXII (page 217 de la traduction). — *Tsédéchias sera conduit en captivité à Babylone.*

Personne n'aurait donc pu soupçonner que la prophétie d'Ézéchiel fût en contradiction avec celle de Jérémie, tandis que ce soupçon est venu dans l'esprit de tout le monde à la lecture du récit de Josèphe ; l'événement a prouvé que l'un et l'autre prophète avaient dit vrai.

Note XXIII (page 219 de la traduction). — *Et sans doute aussi le livre de Néhémias.*

Que la plus grande partie du livre de *Néhémias* ait été empruntée à l'ouvrage que le prophète Néhémias lui-même avait composé, c'est ce qui résulte du propre témoignage de l'auteur de ce livre (voyez chap. v, vers. 1). Mais il n'y a pas aussi le moindre doute que tout ce qui est compris entre le chap. viii et le vers. 26 du chap. xii, et, en outre, les deux derniers versets de ce chap. xii, qui sont une sorte de parenthèse ajoutée aux paroles de Néhémias, il n'est pas douteux, dis-je, que tout cela n'ait été ajouté par l'auteur du livre qui porte le nom de ce prophète.

Note XXIV (page 220 de la traduction). — *Je ne pense pas que personne soutienne qu'Hezras...*

Hezras était oncle du premier souverain pontife, nommé Josué (voyez liv. I d'*Hezras*, chap. vii, vers. 1 ; *Chroniq.*, chap. vi, vers. 14, 15), et ce fut avec ce pontife, conjointement avec Zorobabel, qu'il alla à Jérusalem (*Néhémias*, chap. xii, vers. 1). Mais il y a apparence que, se voyant inquiétés dans leur entreprise, ils retournèrent à Babylone et y demeurèrent jusqu'à ce qu'ils eussent obtenu ce qu'ils souhaitaient d'Artaxercès. On lit aussi dans *Néhémias* (chap. i, vers. 2) que Néhémias fit, sous le règne de Cyrus, un voyage à Jérusalem avec Zorobabel, et sur ce point il faut consulter *Hezras* (chap. ii, vers. 2), et comparer le vers. 63 du chap. ii avec le vers. 10 du chap. viii et avec le vers. 2 du chap. x de *Néhémias*. Car les interprètes ne s'appuient sur aucun exemple pour traduire ici le texte par le mot ambassadeur ; au lieu qu'il est certain que l'on donnait de nouveaux noms aux Juifs qui fréquentaient la cour. Ainsi Daniel fut nommé Baltesasar ; Zorobabel, Sesbazar (voyez *Daniel*, chap. i, vers. 7 ; *Hezras*, chap. v, vers. 14) ; et Néhémias, Hatirzata ; et, en vertu de leur charge, ils se faisaient appeler du titre de *gouverneur* ou *président* (voyez *Néhémias*, chap. v, vers. 24, et chap. xii, verset 26).

Note XXV (page 224 de la traduction). — *Avant le temps des Machabées, il n'y a point eu de canon des livres saints.*

Ce qu'on appelle la grande synagogue ne commença qu'après la soumission de l'Asie à la domination macédonienne. Quant à l'opinion de Maimonide, de R. Abraham, de Ben-David et de quelques autres qui soutiennent que les présidents de cette synagogue étaient Hezras, Daniel, Néhémias, Aggée, Zacharie, etc., ce n'est là qu'une pure fiction, qui n'est fondée que sur la tradition des rabbins. Ceux-ci prétendent en effet que la domination des Perses ne dura que trente-quatre ans, et ils n'ont pas de meilleure raison à donner que celle-là pour soutenir que les décrets de cette grande synagogue ou de ce synode (lesquels étaient rejetés par les saducéens et admis par les pharisiens) ont été faits par des prophètes qui les avaient recueillis de la bouche de prophètes antérieurs, et ainsi jusqu'à Moïse, qui les tenait de Dieu même. Telle est la doctrine que soutiennent les pharisiens avec cette obstination qui leur est ordinaire; mais les personnes éclairées, qui savent pourquoi s'assemblent les conciles ou les synodes et n'ignorent pas les différends des pharisiens et des saducéens, peuvent aisément pénétrer les causes qui amenèrent la convocation de cette grande synagogue. Ce qui est bien certain, c'est qu'aucun prophète n'y fut présent et que ces décrets des pharisiens, qu'ils appellent leurs traditions, tirent de cette synagogue toute leur autorité.

CHAPITRE XI.

Note XXVI (page 226 de la traduction). — *Ces expressions de Paul: « Nous pensons donc... »*

Les interprètes de l'Écriture sainte traduisent λογίζομαι par *je conclus* et soutiennent que Paul prend ce mot dans le même sens que συλλογίζομαι. Mais λογίζομαι, en grec, a la même signification que les mots hébreux qu'on peut traduire par estimer, penser, juger; signification qui est en parfait accord avec le texte syriaque. La version syriaque en effet (si c'est une version; ce qui est fort douteux, puisque nous ne connaissons ni le temps où elle parut, ni le traducteur, et puisqu'en outre la langue syriaque était la langue ordinaire de tous les apôtres), la version syriaque, dis-je, traduit ce texte de Paul par un mot que Trémellius explique fort bien dans ce sens: *Nous pensons donc*. En effet, le mot *rahgion*, qui est formé de ce verbe, signifie l'opinion, la pensée; et comme *rahgava* se prend pour la volonté, il s'ensuit que *mitrahginam* ne peut signifier autre chose que *nous voulons, nous estimons, nous pensons*.

CHAPITRE XV.

Note XXVII (page 268 de la traduction). — *Que la simple obéissance soit la voie du salut.*

Par où j'entends que ce n'est point la raison, mais la révélation seule, qui peut démontrer qu'il suffit pour le salut ou la béatitude d'embrasser les décrets divins à titre de lois et de commandements, sans qu'il soit nécessaire de les concevoir à titre de vérités éternelles. C'est ce qui résulte des démonstrations données au chap. IV.

CHAPITRE XVI.

Note XXVIII (page 272 de la traduction). — *Personne ne promettra sincèrement de renoncer au droit naturel qu'il a sur toutes choses.*

Dans l'état social où le droit commun établit ce qui est bien et ce qui est mal, on a raison de distinguer les ruses légitimes de celles qui ne le sont pas. Mais dans l'état naturel, où chacun est à soi-même son juge, et dispose d'un droit absolu pour se donner des lois, pour les interpréter à son gré, ou les abroger s'il le juge convenable, on ne conçoit pas que la ruse puisse être considérée comme coupable.

Note XXIX (page 276 de la traduction). — *Chacun y peut, quand il le veut, être libre.*

Dans quelque état social que l'homme puisse se trouver, il peut être libre. L'homme est libre, en effet, en tant qu'il agit selon la raison. Or la raison (remarquez que ce n'est point ici la théorie de Hobbes), la raison, dis-je, conseille à l'homme la paix, et la paix n'est possible que dans l'obéissance au droit commun. En conséquence, plus un homme se gouverne selon la raison, c'est-à-dire plus il est libre et plus il est fidèle au droit commun, plus il se conforme aux ordres du souverain dont il est le sujet.

Note XXX (page 279 de la traduction). — *La nature n'a appris à personne qu'il doive à Dieu quelque obéissance.*

Quand Paul nous dit que les hommes n'ont en eux-mêmes aucun re-

fuge, il parle à la façon des hommes; car, au chap. IX de cette même *Epître* où il tient ce langage, il enseigne expressément que Dieu fait miséricorde à qui il lui plaît, et endurcit à son gré les impies, et que, la raison qui rend les hommes inexcusables, ce n'est pas qu'ils aient été avertis d'avance, mais c'est qu'ils sont dans la puissance de Dieu comme l'argile entre les mains du potier, qui tire de la même matière des vases destinés à un noble usage, et d'autres à un usage vulgaire.

Pour ce qui est de la loi divine naturelle, dont la substance est, selon moi, qu'il faut aimer Dieu, je lui ai donné le nom de loi, dans le même sens où les philosophes appellent de ce nom les règles universelles selon lesquelles toutes choses se produisent dans la nature. L'amour de Dieu, en effet, ce n'est pas l'obéissance: c'est une vertu que possède nécessairement tout homme qui connaît Dieu. Or l'obéissance a rapport à la volonté de celui qui commande, et non pas à la nécessité et à la vérité des choses. Or, comme, d'une part, nous ne connaissons pas la nature de la volonté de Dieu, et que, de l'autre, nous sommes certains que tout ce qui arrive arrive par la seule puissance de Dieu, il s'ensuit que la révélation seule peut nous dire si Dieu entend recevoir certains honneurs de la part des hommes à titre de souverain.

Ajoutez à cela que nous avons démontré que les ordres divins nous apparaissent sous le caractère d'un droit et d'une institution positive tant que nous en ignorons la cause; mais aussitôt que nous la connaissons, ces ordres, ce droit deviennent pour nous des vérités éternelles, et l'obéissance devient l'amour de Dieu; amour qui découle de la vraie connaissance de Dieu, aussi nécessairement que la lumière émane du soleil. La raison nous apprend donc à aimer Dieu, elle ne peut nous apprendre à lui obéir; puisque, d'un côté, nous ne pouvons comprendre les commandements de Dieu comme divins tant que nous en ignorons la cause, et que, de l'autre, la raison est incapable de nous faire concevoir Dieu comme un prince qui établit des lois.

CHAPITRE XVII.

Note XXXI (page 283 de la traduction). — *Si les hommes pouvaient perdre leurs droits naturels au point d'être désormais dans une impuissance absolue de s'opposer à la volonté du souverain.*

Deux manouvriers entreprirent de changer la face de l'empire romain, et ils la changèrent en effet (voyez Tacite, *Histoires*, liv. I).

Note XXXII (page 290 de la traduction). — Voyez les *Nombres*, chap. XI, vers. 28.

Il est dit dans ce passage que deux hommes, s'étant mis à prophétiser dans le camp, Josué proposa de les arrêter. Or, il n'eût point agi de la sorte, si tout Hébreu avait eu le droit de transmettre au peuple les paroles de Dieu sans la permission de Moïse. Mais Moïse trouva bon de faire grâce à ces deux hommes, et il adressa même des reproches à Josué de ce qu'il lui conseillait de faire usage de son droit de souverain au moment où ce droit lui était devenu tellement à charge qu'il eût mieux aimé mourir que d'être seul à l'exercer (voyez le vers. 12 de ce même chapitre). Voici, en effet, les paroles qu'il adressa à Josué : *Pourquoi vous enflammer ainsi pour ma cause? Plût au ciel que tout le peuple de Dieu devînt prophète !* c'est-à-dire plût au ciel que le droit de consulter Dieu, et partant, l'autorité du gouvernement, fût remise entre les mains du peuple ! Ainsi donc, Josué ne se méprit point sur les droits de Moïse, mais sur l'opportunité de l'exercice de ces droits, et c'est pour cela seul que Moïse lui adressa des reproches ; comme plus tard David en fit à Abisée quand celui-ci lui conseilla de condamner à mort Simghi, qui pourtant était coupable du crime de lèse-majesté (voyez *Shamuel*, liv. II, chap. XIX, vers. 22, 23).

Note XXXIII (page 291 de la traduction). — Voyez les *Nombres*, chap. XXVII, vers. 21.

Les interprètes de l'Écriture traduisent mal les vers. 19 et 23 de ce chapitre. Ces versets, en effet, ne signifient pas que Moïse donna des préceptes ou des conseils à Josué, mais bien qu'il le créa ou l'établit chef des Hébreux ; c'est une forme de langage très-fréquente dans l'Écriture (voyez *Exode*, chap. XVIII, vers. 23 ; *Shamuel*, liv. I, chap. XIII, vers. 15 ; *Josué*, chap. I, vers. 9, et *Shamuel*, liv. I, chap. XXV, vers. 30).

Note XXXIV (page 294 de la traduction). — *Il n'y eut point pour chaque chef d'autre juge que Dieu.*

Les rabbins s'imaginent, avec quelques chrétiens tout aussi ineptes qu'eux, que c'est Moïse qui a institué le grand Sanhédrin. Il est vrai que Moïse choisit soixante et dix coadjuteurs sur lesquels il se déchargea d'une partie des soins du gouvernement, parce qu'il ne se croyait pas capable de porter tout seul un si lourd fardeau ; mais il ne fit jamais aucune loi pour l'établissement d'un collége de soixante-dix membres. Au contraire, il ordonna que chaque tribu instituât, dans les villes que Dieu lui avait données, des juges chargés de régler les différends d'après les lois que lui-même avait établies ; et, dans le cas où les juges auraient quelque incertitude touchant l'interprétation de ces lois, Moïse voulut qu'ils prissent conseil du souverain pontife (interprète suprême des lois),

ou bien du juge (à qui appartenait le droit de consulter le souverain pontife), et qu'ils jugeassent selon les décisions ainsi obtenues. Un juge inférieur venait-il à prétendre qu'il n'était pas tenu de se conformer à la décision que lui donnait directement le souverain pontife, ou qui lui était transmise en son nom par le chef du gouvernement : ce juge rebelle était condamné à la peine de mort (voyez *Deutéron* , chap. XXVII, vers. 9), soit par le juge suprême de l'empire hébreu (Josué, par exemple), soit par un de ces juges qui gouvernèrent chaque tribu quand s'accomplit la division du peuple hébreu, et qui avaient le droit de consulter le souverain pontife, de décider de la paix et de la guerre, de fortifier les villes, d'établir des juges inférieurs; soit enfin par le roi, comme au temps où toutes les tribus, ou du moins quelques-unes, remirent leurs droits aux mains d'un seul.

Je pourrais citer un grand nombre de faits à l'appui des principes que je viens d'exposer; qu'il me suffise d'en indiquer un seul, qui me paraît le plus considérable de tous. Lorsque le prophète sylonite élut Jéroboam roi, il lui donna, par cela seul, le droit de consulter le souverain pontife, d'établir des juges : en un mot, tous les droits que Roboam avait sur deux tribus, le prophète les conféra à Jéroboam sur les dix autres. En conséquence, Jéroboam avait, pour établir dans son palais le conseil suprême de son empire, le même droit que Josaphat à Jérusalem (voyez *Paralipomènes,* chap. XIX, vers. 8 sqq.). Car il est certain que ni Jéroboam, ni ses sujets n'étaient obligés, selon la loi de Moïse, de reconnaître Roboam pour juge, et moins encore d'accepter l'autorité du juge que Roboam avait établi à Jérusalem, et qui lui était subordonné. Ainsi, dès que l'empire hébreu fut partagé, les conseils suprêmes le furent du même coup. On conçoit donc parfaitement que ceux qui ne font pas attention aux divers états que l'empire hébreu a traversés, et les confondent tous en un seul, s'embarrassent dans des difficultés inextricables.

CHAPITRE XIX.

Note XXXV (page 327 de la traduction). — *Le droit de s'élever contre l'autorité du roi.*

Je prie ici qu'on se rende très-attentif aux principes qui ont été établis sur le droit au chap. XVI.

TABLE.

INTRODUCTION DU TRADUCTEUR, suivie d'une Bibliographie générale des Œuvres de Spinoza I

VIE DE SPINOZA 1

TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE 51

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE SUR LE TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE 53

PRÉFACE DU TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE 57

CHAP. I. De la prophétie 76

II. Des prophètes 83

III. De la vocation des Hébreux, et si le don de la prophétie leur a été propre 100

IV. De la loi divine 114

V. Du véritable objet de l'institution des cérémonies religieuses; de la croyance aux récits historiques; sous quel rapport elle est nécessaire, et à quelle sorte de personnes 128

VI. Des miracles 142

VII. De l'interprétation de l'Écriture 161

VIII. On fait voir que le Pentateuque et les livres de Josué, des Juges, de Ruth, de Shamuel et des Rois, ne sont point authentiques; on examine ensuite s'ils sont l'ouvrage de plusieurs ou d'un seul, et quel est cet unique écrivain 184

IX. On fait quelques autres recherches touchant les mêmes livres, pour savoir notamment si Hezras y a mis la dernière main, et si les notes marginales qu'on trouve sur les manuscrits hébreux étaient des leçons différentes 198

X. On examine les autres livres de l'ancien Testament comme on a fait précédemment les douze premiers 213

XI. On recherche si les apôtres ont écrit leurs épîtres à titre d'apôtres et de prophètes, ou à titre de docteurs; on cherche ensuite quelle a été la fonction des apôtres 226

CHAP XII. Du véritable original de la loi divine, et pour quelle raison l'Écriture est appelée sainte et parole de Dieu ; on prouve ensuite qu'en tant qu'elle contient la parole de Dieu, elle est parvenue, sans corruption, jusqu'à nous. 234

XIII. On montre que l'Écriture n'enseigne que des choses fort simples, qu'elle n'exige que l'obéissance, et qu'elle n'enseigne sur la nature divine que ce que les hommes peuvent imiter en réglant leur vie suivant une certaine loi 244

XIV. On explique la nature de la foi, ce que c'est qu'être fidèle, et quels sont les fondements de la foi ; puis on sépare la foi de la philosophie 250

XV. Que la théologie n'est point la servante de la raison, ni la raison celle de la théologie ; pourquoi nous sommes persuadé de l'autorité de la sainte Ecriture. 259

XVI. Du fondement de l'État ; du droit naturel et civil de chacun, et du droit du souverain 269

XVII. Qu'il n'est point nécessaire, ni même possible, que personne cède absolument tous ses droits au souverain. — De la république des Hébreux ; ce qu'elle fut du vivant de Moïse ; ce qu'elle fut après sa mort, avant l'élection des rois ; de son excellence ; enfin, des causes qui ont pu amener la ruine de cette république divine, et la livrer durant son existence à de perpétuelles séditions. 283

XVIII. Quelques principes politiques déduits de la république des Hébreux et de leur histoire. 307

XIX. On établit que le droit de régler les choses sacrées appartient au souverain, et que le culte extérieur de la religion, pour être vraiment conforme à la volonté de Dieu, doit s'accorder avec la paix de l'État. 315

XX. On fait voir que dans une république libre chacun a le droit de penser comme il lui plaît et de dire ce qu'il pense. 328

NOTES MARGINALES DE SPINOZA 339

FIN DE LA TABLE.

CXX
184